textos de filosofia 1

coordenação científica da sociedade portuguesa de filosofia

organismo e sistema em kant

ensaio sobre o sistema crítico kantiano

ANTÓNIO MARQUES

EDITORIAL PRESENÇA

Digitalizado com CamScanner

ORGANISMO
E SISTEMA EM KANT

ENSAIO SOBRE O SISTEMA KANTIANO

Digitalizado com CamScanner

ANTÓNIO MARQUES

ORGANISMO E SISTEMA EM KANT

ENSAIO SOBRE O SISTEMA KANTIANO

OBRA PUBLICADA COM O PATROCÍNIO CIENTÍFICO
DA SOCIEDADE PORTUGUESA DE FILOSOFIA

SBD-FFLCH-USP
326164

EDITORIAL PRESENÇA

Digitalizado com CamScanner

193.2
K16mq
2205099

FICHA TÉCNICA:

Título: *Organismo e Sistema em Kant*
Ensaio sobre o Sistema Crítico Kantiano
Autor: *António Marques*
© *Copyright by António José Duque da Silva Marques*
e Editorial Presença, Lisboa, 1987
Capa: *Sector Gráfico da Ed. Presença*
Composição, impressão e acabamento: *Guide - Artes Gráficas, Lda.*
Tiragem: *1500 exemplares*
1.ª edição, Lisboa, 1987
Depósito legal n.º 10 732/85

Reservados todos os direitos
para a língua portuguesa à
EDITORIAL PRESENÇA, LDA.
Rua Augusto Gil, 35-A 1000 Lisboa

Digitalizado com CamScanner

NOTA PRÉVIA

O presente texto é, com adaptações de pouca monta, essencialmente o mesmo que, em Dezembro de 1984, apresentei como dissertação de doutoramento na Universidade Nova de Lisboa. Efectivamente as modificações foram introduzidas no sentido de eliminar aspectos mais técnicos, sem desistir de uma certa densidade no tratamento das questões. Foi com dificuldade que nos debatemos entre um discurso para especialistas e uma simplificação excessiva.

As presentes investigações não constituem uma tentativa de interpretação da *Crítica da Faculdade de Julgar* no seu todo, mas somente uma forma particular de colocar alguns problemas próprios da filosofia kantiana a partir de um ponto de vista que nos pareceu especialmente interessante quanto às respectivas possibilidades sistemáticas. Foi assim que escolhi aquilo que designaremos genericamente por *filosofia do organismo*, contida, como se sabe, na segunda parte daquela obra. Pareceu-nos ser uma via privilegiada para um novo olhar sobre a filosofia crítico-transcendental, não só pelo seu valor sistemático, mas também pela capacidade de perturbar o próprio sistema daquela filosofia.

À medida que progredíamos na elucidação de questões, íamos simultaneamente descobrindo um Kant talvez diferente daquele a que nos habituámos, um Kant nem sempre unívoco, por vezes vacilante nos seus conceitos, um Kant que porventura fosse mais longe do que, à primeira vista, permitiriam as suas próprias premissas. Compreende-se as dificuldades de interpretação filosófica e técnica.

Por outro lado, o desenvolvimento de algumas questões, nomeadamente a do organismo, deve logicamente prolongar-se para além da terceira Crítica e adquirir outras formas em textos posteriores, por exemplo no *Opus postumum*. Ora, este trabalho

Digitalizado com CamScanner

não vai além da terceira Crítica, o que, desde logo, alerta para os limites cronológicos e filosóficos que o condicionam.

Gostaríamos sobretudo que as presentes investigações não tivessem resultado num mero exercício (mais ou menos parafraseador) sobre o texto kantiano, mas sim que merecessem precisamente o nome de *investigações filosóficas*, no sentido digno da expresão.

Tive o privilégio de ter sido orientado no meu trabalho pelo Prof. Doutor Oswaldo Market e de ter beneficiado do seu enorme saber e do seu filosofar original. Profundamente lhe agradeço a afectuosa disponibilidade que sempre me demonstrou. Um vivo agradecimento, também, ao Prof. Doutor Gerhard Funke da Universidade de Mainz pelo acolhimento simpático e liberal no seu *Philosophisches Seminar*, sem o que não teria podido prolongar as minhas investigações.

Com o Prof. Doutor Friedrich Kaulbach mantive um diálogo que não só muito influenciou a direcção do meu pensar, como me certificou do verdadeiro sentido do filosofar, e ao Prof. Doutor Fernando Gil devo o estímulo de um pensar talentoso e sempre renovado. A ambos desejo aqui exprimir a minha gratidão.

Aos meus colegas Dr.ª Filomena Molder, Dr. Manuel Carrilho e Dr. João Sàágua devo uma contínua disponibilidade para permuta de ideias, só possível por uma comum e sincera entrega à filosofia.

No que respeita à informação bibliográfica cumpre-me agradecer ao Dr. Leonel Santos o ter-me facultado o seu ficheiro bibliográfico, numa altura em que este trabalho ainda se esboçava, ao Prof. Doutor Alexandre Morujão o espírito de abertura e a solidariedade académica com que me colocou à disposição as espécies bibliográficas do seu Instituto Filosófico e, ainda, aos serviços da biblioteca do Instituto Alemão de Lisboa a eficácia com que me fizeram chegar parte fundamental da bibliografia necessária.

Uma palavra de muito reconhecimento ao Prof. Doutor Joel Serrão pelo apoio generoso à publicação deste trabalho e, por último, mas não na ordem da gratidão, um abraço ao Prof. Doutor João Morais Barbosa, que sempre amigavelmente me tem incitado nos meus esforços como universitário e como filósofo.

Digitalizado com CamScanner

«Eu, por meu lado, deduzo toda a organização de *seres orgânicos* (através de geração) e as suas formas posteriores (desta espécie de coisas naturais) segundo leis do desenvolvimento gradual de disposições originais que se encontravam na organização do seu tronco.

Kant, *Sobre o uso de princípios teleológicos na Filosofia* (*Über den Gebrauch teleologischer Prinzipen in der Philosophie* — Ak. Ausgabe, VIII, 179).

Por isso os seres organizados são os únicos na natureza que, ainda que também só se considerem por si e sem uma relação com outras coisas, devem decerto ser pensados possíveis como fins daquela mesma natureza e por isso como aqueles que primeiramente proporcionam realidade objectiva ao conceito de um *fim*, o qual é, não um fim prático, mas sim *fim da natureza* e, assim, proporcionam o fundamento para uma teleologia à ciência da natureza, isto é, um modo de apreciação dos seus objectos segundo um princípio particular que doutro modo não estaríamos autorizados a introduzir nela (porque não se pode de maneira nenhuma discernir *a priori* a possibilidade de um tal modo de causalidade).»

Kant, *Crítica da Faculdade de Julgar* (Kritik der Urteilskraft — Ak. Ausgabe, V, 375-376).

Digitalizado com CamScanner

INTRODUÇÃO

I. A CRÍTICA DA FACULDADE DE JULGAR E A PROBLEMÁTICA DO SISTEMA EM KANT. OS TEMAS FUNDAMENTAIS DO MÚLTIPLO, DO CONTINGENTE E DA NATUREZA

Devemos, desde já, definir o grande objectivo deste trabalho: mostrar o lugar decisivo que a *filosofia do organismo*, desenvolvida na *Crítica da Faculdade de Julgar*, ocupa na constituição duma filosofia sistemática que nessa mesma obra se pretende integralmente exposta na sua parte crítica (1). Percorreremos os momentos que consideramos mais importantes da *génese* dessa filosofia do organismo e, paralelamente, verificaremos como o seu próprio desenvolvimento acompanha sensíveis modificações do pensamento kantiano, da primeira para a terceira Crítica. Notaremos como a introdução dessa reflexão sobre o organismo, ao nível da *Crítica da Faculdade de Julgar*, é correlata *duma outra ideia de natureza e de experiência*; daremos conta de como, ainda na terceira Crítica, é através da correcta compreensão da essência da organicidade que o sistema de Kant se distancia do leibnizianismo; finalmente, e fechando de algum

---

(1) Como se sabe, no fim do Prefácio à *K. U.*, o mesmo Kant declara de maneira peremptória que acaba ali o seu trabalho crítico e que começa o período da filosofia doutrinal (Cf. «Vorrede» à *K. U.*, Ak. V, 170). Será de tomar à letra esta afirmação? A nossa investigação irá no sentido de mostrar que a última Crítica não pode ser entendida como um simples termo de uma propedêutica ao verdadeiro sistema. Pelo contrário, e adoptando a distinção kantiana inserta na segunda parte da *K. r. V.* (A 841/B 869) entre *crítica* e *metafísica*, a última Crítica não é só *crítica* mas cabe já numa *metafísica* ou «sistema real da filosofia» — como aparece designada na 1.ª Secção da «Erste Einleitung» à *K. U.* —, cujo plano sistemático não é possível sem ela.

Digitalizado com CamScanner

modo o círculo em que a nossa demonstração se movimentara, acentuaremos devidamente o papel que a filosofia do organismo desempenha na determinação do fim último [Endzweck] da natureza, enquanto consequência última e coroamento de uma nova concepção de natureza, integrável num sistema real da própria filosofia.

Uma leitura dos comentadores mais representativos da problemática do Kant da última Crítica persuadiu-nos de que não tem sido dado o devido relevo ao *lugar sistemático do organismo*, ainda que bastante se tenha escrito sobre o *lugar sistemático* da *Crítica da Faculdade de Julgar na obra kantiana.*

Efectivamente, desde há muito que comentadores importantes da problemática kantiana tentam compreender o significado duma obra como a *Crítica da Faculdade de Julgar* no conjunto das três Críticas, e alguns são de opinião que é sobretudo através dela que as duas primeiras se tornam inteligíveis como *partes dum todo.* Por exemplo, na sua «Introdução» à terceira Crítica na Edição da Academia, Windelband declara que, dum certo ponto de vista, esta dá «um complemento a não negligenciar para a *Crítica da Razão Pura*, como noutro sentido foi dado por Kant através da *Crítica da Razão Prática.* Assim se completa (na década de 90) o trabalho do pensamento que tinha sido iniciado na de 80» (1). Num interessante artigo sobre «A Crítica da Faculdade de Julgar de Kant na sua relação com ambas as outras Críticas e os sistemas pós-kantianos», Dorner defende que «Kant tinha necessidade de procurar um complemento para a *Crítica da Razão Pura*» e que, na medida em que aquele não poderia residir ainda na segunda Crítica, foi na *Crítica da Faculdade de Julgar* que encontrou a sua «intuição fundamental», no que respeita à realização do sistema (2).

Por seu lado, Richard Kroner, numa perspectiva crítica que o leva a sublinhar as partições do pensamento «kantiano, as quais este não dialectizará convenientemente no seu próprio âmbito», «pretende também provar as grandes linhas desta terceira obra principal crítica, apresentar os percursos de ligação que conectam às outras, esclarecer o seu significado para a totalidade do sistema» (3). E Kroner parece mesmo dar-se conta da importância sistemática do organismo, ao considerar que a se-

---

(1) Wilhelm Windelband, Ak. V, 521-22.

(2) A. Dorner, «Kants Kritik der Urteilskraft in ihrer Beziehung zu den deiden anderen Kritiken und zu den nachkantischen Systemen», *Kant-Studien*, Berlin, 1900, cf. pp. 250-251.

(3) Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1961, 2. Aufl., p. 224.

Digitalizado com CamScanner

gunda parte da *Crítica da Faculdade de Julgar* «se ocupa, primeiro do problema do orgânico, mas em segundo lugar principalmente do problema duma finalidade geral da natureza, mencionada na "Introdução", a qual conduz a considerações sistemáticas sobre o ser do nosso entendimento e sobre o último fim da natureza, e reconduz finalmente à demonstração moral de Deus» (1). Mas esta referência ao organismo não é especialmente desenvolvida e o autor passa rapidamente aos temas dialécticos que lhe interessam realçar na obra.

Já mais recentemente, em obra que incide sobre a importância da *analogia* na obra kantiana, Sueo Takeda aponta aquilo que para ele será a interrogação fundamental na interpretação da filosofia kantiana: «que espécie de relação possui a *Crítica da Faculdade de Julgar* com a *Crítica da Razão Pura* e a *Crítica da Razão Prática*?» (2).

No seu livro *Para o lugar sistemático da Crítica da Faculdade de Julgar de Kant*, W. Bartuschat acentua a importância de se interpretar sob um ponto de vista sistemático a terceira Crítica, lembrando a intenção explícita de Kant ao considerá-la um meio de ligação das duas Críticas anteriores. O autor nota que uma das consequências mais nefastas deste esquecimento duma interpretação sistemática da *Crítica da Faculdade de Julgar*, consiste vulgarmente no abandono daqueles temas que não sejam propriamente estéticos. Daí decorrerá uma nítida incompreensão da ligação, decerto não fortuita, entre as duas partes da obra.

Um dos objectivos de Bartuschat será pois mostrar essa pertença recíproca das partes do texto de Kant; o outro será «obter uma nova compreensão da filosofia crítica, de maneira a que sejam esclarecidas como momentos de um sistema a sua filosofia prática e teórica, o que tem a sua possibilidade num princípio que subjaz, ele próprio, à posição crítica» (3).

Verifica-se, aliás, que Bartuschat está sobretudo interessado em interpretar a ligação das partes heterogéneas (a teórica e a prática) da filosofia de Kant e é pela compreensão desse «especial acto de ligação» (4) que sobrevém a compreensão, não só do lugar sistemático da *Crítica da Faculdade de Julgar*, como do inteiro edifício sistemático que as três obras críticas constituem. Neste sentido, a faculdade de julgar apresenta-se como

---

(1) *Op. cit.*, p. 279.

(2) S. Takeda, *Kant und das Problem der Analogie*, den Haag, 1969, p. 98.

(3) W. Bartuschat, *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt a. Main, 1973, p. 8.

(4) *Op. cit.*, p. 250.

Digitalizado com CamScanner

mediadora porque também se introduz numa situação peculiar *entre* o entendimento e a razão quanto à determinação do *supra-sensível*. Se o primeiro deixa este indeterminado, porque a sua relação legisladora se processa directamente com a sensibilidade, e se a segunda o determina, voltando as costas à sensibilidade, a faculdade de julgar reflectinte pensa essa diferença numa relação ao supra-sensível como determinável.

Mas esta *mediação* envolve aspectos a que Bartuschat alude, que mereciam ser desenvolvidos e que constituem, sem dúvida, pontos de extremo interesse na interpretação da terceira Crítica. Por exemplo, a superação de certas dicotomias preponderantes na *Crítica da Razão Pura*, como espontaneidade/receptividade, *a priori*/dado, o que nos pareceria uma excelente via de discussão do pensamento kantiano na fase a que nos referimos. Também pensamos que tais dicotomias rigidamente colocadas numa primeira fase crítica, tendem a evoluir, porque outros elementos teóricos surgem e complexificam uma filosofia que procura as melhores vias da sistematização. Estamos, sem dúvida, perante o problema de uma mediação, cuja essência deve ser pensada, mas impõe-se que sejam estudadas as *formas concretas por que essa mediação passa dentro de uma perspectiva genética e reconstrutora do sistema filosófico de Kant.*

Muito recentemente surge o livro de Clark Zumbach, *The Transcendent Science: Kant's conception of Biological Methodology* (The Hague, 1984), cujo objectivo é trabalhar uma epistemologia da biologia existente em Kant, particularmente na segunda parte da terceira Crítica. As relações desta epistemologia com os problemas actuais da explicação biológica são também analisadas.

Uma outra linha de investigação que ainda se apresenta diferente da nossa é aquela que pretende determinar o lugar sistemático da última Crítica sobretudo em relação ao *Opus Postumum*, encarando-se este como o coroamento do sistema kantiano. É nisso que consistem em parte os importantes trabalhos de Vittorio Mathieu em *La Filosofia transcendentale e l'*Opus Postumum *di Kant* (Torino, 1958), e, sobretudo, Gerhard Lehmann em importantes textos reunidos nos volumes *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants* (Berlin, 1969) e *Kants Tugenden* (Berlin, 1980).

Claro que a filosofia do organismo a que damos relevância é incompreensível se a retirarmos do quadro da filosofia transcendental que o integra, da correspondente determinação integral (sistemática) das faculdades da mente [Gemütskräfte] e das faculdades cognitivas. Também se terá de compreender, em toda a sua complexidade, a especificidade de um determinado

Digitalizado com CamScanner

tipo de juízo que é o único a revelar-se capaz de estruturar uma natureza a partir do particular que é apreciado precisamente como fim: *o juízo reflectinte* [reflektierendes Urteil].

Mas, estipulado *a priori* o quadro formal que permite o sistema real da filosofia, ficará por determinar um ponto de apoio *objectivo* e *material* (1) que possibilite o «preenchimento» desse quadro e que funcione, ao mesmo tempo, como mediação eficaz entre os domínios (teórico e prático) correspondentes às duas anteriores Críticas. Tal ponto de apoio, o qual é, como veremos, uma autarquia de meios e fins devidamente sistematizada, é o organismo enquanto finalidade de um certo tipo.

Mas, ainda antes de, num plano introdutório, justificarmos completamente as opções do ponto de vista do tema e do texto que orientam a nossa investigação, deveremos ocupar-nos um pouco daquilo a que podemos chamar *os limites da interpretação sistemática do pensamento kantiano*. O que significa falar-se de um *sistema* quando nos referimos à filosofia de Kant? De que forma é que o próprio termo, *sistema*, falseia o espírito e até mesmo a letra de um pensamento cuja evolução interna é impossível de fixar num momento e cujo destino parece ser o da constante superação de estádios anteriores e sempre precários? Não será que a filosofia de Kant se torna ela própria muito mais inteligível a partir do momento em que é interpretada como uma contínua e prometaica construção de problemas cuja solução requer de imediato a passagem a outra construção do mesmo tipo? São questões que na história da interpretação do kantismo motivaram os melhores comentadores e que se prestam a ser permanentemente actualizadas (2). Cabe aqui dizer que, embora privilegiemos como tema de trabalho a *dimensão sistemática* ligada à crítica da teleologia e à filosofia do organismo, não nos proporemos de forma alguma discutir aqui as interpretações que na filosofia pós-kantiana se foram fazendo sobre o próprio sistema kantiano. Tal seria um trabalho com uma vertente essencialmente histórica e que, dada a sua vastidão, teria uma autonomia completa. Por exemplo, só a discussão no seio dos filósofos mais importantes do idealismo alemão sobre o carácter sistemático ou falsamente sistemático da filosofia

---

(1) Não será por acaso que a segunda parte da *K. U.*, a qual é uma crítica do juízo teleológico, se vai ocupar essencialmente de uma *finalidade objectiva e material*. Confronte-se especialmente o § 63 em que se começa logo por dizer: «A experiência conduz a nossa faculdade de julgar ao conceito de uma finalidade objectiva e material...»

(2) É o que se passava já com Adickes, por exemplo, em *Kants Systematik als systembildender Faktor*, Berlin, 1887, e, hoje em dia, com os já referidos G. Lehmann e W. Bartuschat.

Digitalizado com CamScanner

kantiana, daria ocasião a uma investigação longa e complexa com a qual não desejávamos confundir a nossa.

O que pode é dizer-se que os objectivos deste trabalho se prendem com uma preocupação que na história da interpretação do kantismo foi *leit-motiv* dessa mesma história interpretativa: avaliar a sistematicidade desse pensamento. Simplesmente pretendemos que essa avaliação não é só por si interessante sem a descoberta dos conceitos e dos métodos que em Kant geram a própria possibilidade de uma filosofia sistemática.

É por isso que não terá sentido, do nosso ponto de vista, apontar, desde o início, um princípio supremo e organizador sistemático, ou, pelo contrário, anotar a sua ausência, para, a partir daí, desenvolvermos uma apreciação do intento sistemático de Kant. Não seria um bom método *pressupor* um sistema filosófico em função do qual pensássemos Kant. Tal é, segundo nos parece, o procedimento dos mais importantes idealistas alemães e, neste ponto, será interessante lembrar estas palavras escritas por Fichte na sua *Segunda Introdução à Doutrina da Ciência*: «Mas penso estar de igual modo certo que Kant *pensou* reflectidamente um tal sistema; que tudo o que ele efectivamente expôs são fragmentos e resultantes deste sistema e que as suas considerações só têm sentido e interdependência sob esta pressuposição» (1). Claro está que o sistema que Fichte tem em vista é aquele que a própria *Wissenschaftslehre* é. Por isso, diz ainda Fichte no mesmo parágrafo que «Kant não estabeleceu de modo nenhum tal sistema (...)».

O final deste trabalho, como se verá, encerra duas pretensões muito claras: avaliar a coerência do sistema da filosofia kantiana tal como aparece na terceira Crítica, sobretudo nas «Introduções» e na segunda parte e, por outro lado, discutir as consequências que esse sistema tem para uma teoria do indivíduo.

Mas as interrogações anteriores prendem-se com uma outra, talvez mais determinante para o nosso ponto de vista e que Lehmann justamente formula ao começar a discutir os «Pressupostos e limites da interpretação sistemática de Kant»: «O que é que a interpretação filosófica tem a ver sobretudo com a sistemática e, na verdade, no que respeita ao conteúdo e à forma, o que deve ser compreendido sob o conceito de sistema e que problemática encerra?» (2) Porque, de facto, *o conceito*

---

(1) Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, Fichtes Werke*, Bd. I, Berlin, 1971, p. 478.

(2) Gerhard Lehmann, «Voraussetzungen und Grenzen systematischer Kantinterpretation» in *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin, 1969, p. 89.

Digitalizado com CamScanner

de sistema está longe de ser claro, tudo dependendo dos critérios de sistematicidade com que se avalia um objecto ainda não sistematizado, quer ele seja, ou não, sistematizável. Assim, pode acontecer que os nossos critérios de sistematicidade não correspondam aos de Kant, tratando-se ainda de saber se neste ou na sua própria evolução é fácil encontrar uma univocidade de critérios. E num pensador que parece nunca ter-se fixado num sistema acabado, e em que, no dizer do mesmo Lehmann, «toda a sua filosofia é um anel em torno da aporia do sistema de conceitos» (1), a valorização da problemática do sistema pode ser um risco, se não mesmo um falso ponto de partida.

Convém notar que aquilo a que poderíamos chamar *o ponto de vista sistemático* do pensamento kantiano é evidente e actuante desde a fase pré-crítica, o que (em parte) é explicável pela dependência em que se encontrava do sistema wolffiano. No importante texto *O único fundamento possível para uma demonstração da existência de Deus* — publicado em 1763 —, Kant, confrontado com uma ciência da natureza segundo o modelo mecanicista, desenvolve opiniões que denotam bem a perspectiva sistemática com que é levado a pensar essa natureza e fá-lo, sem dúvida, procurando princípios de explicação racionais originais. Curiosamente, trata-se em grande parte, nesse texto do problema da *multiplicidade* e da *unidade*, assunto que vamos encontrar mais tarde no centro das «Introduções» à terceira Crítica. O problema, formulado assim, supõe já um interesse por parte do filósofo que não pode ser senão sistematizador.

Este aspecto prefigura em muito a problemática maior da *Crítica da Faculdade de Julgar*, a qual diz respeito ao pensamento de uma unidade da multiplicidade das *leis específicas e contingentes* da natureza. É esta mesma via da determinação de uma unidade fundante, que seja a um tempo pensável, mas também *representável* (2), que irá situar-se no eixo da problemática da *Crítica da Faculdade de Julgar* e particularmente das

---

(1) Gerhard Lehmann, *op. cit.*, p. 99.

(2) Esta exigência de que a unidade fundamental e fundante seja *representável* não é de somenos importância. Pelo contrário, trata-se de uma exigência que Kant percebeu como sendo a condição de possibilidade de a ideia sistemática ser aplicável *materialmente*, isto é, no domínio de uma *Naturwissenschaft* diferente e inserida no domínio da vida. Ver-se-á também como o *organismo* aparecerá aí como o *paradigma experienciável* dessa unidade que, sendo para Kant uma ideia da razão, depara, diríamos nós, inexplicável e misteriosamente, com produtos naturais *objectivamente* con-formados ao interesse supremo que, absolutamente *a priori*, a própria razão a si apresenta: a totalidade sistematicamente organizada.

Digitalizado com CamScanner

respectivas «Introduções». Aliás, no decurso deste trabalho voltaremos a este texto de 1763 que antecipa temas e problemas de forma inesperada mas bastante instrutiva para quem pretenda estudar os mesmos na fase da terceira Crítica.

Mas será ainda útil lembrar que, na obra referida, se Kant percebe como algo de muito forte a unidade fundamental que as figuras geométricas oferecem, tal unidade não é um *analogon* satisfatório da natureza. Efectivamente, a multiplicidade e a contingência que esta encerra são suficientemente vastas para que a determinação de um foco originário que apague a contingência dificilmente possa ser determinável. «Em geral, as inumeráveis disposições da natureza permanecem contingentes, apesar das leis mais gerais [allgemeinsten], e não podem ter a sua razão de ser senão na intenção sábia daquele que quis que fossem conectadas assim e não doutra maneira.» (1) O contingente que resta inexplicável segundo as leis gerais irá, é claro, encontrar a sua razão no Criador; no entanto, percebe-se que esta explicação de uma legalidade para o contingente possa não ser satisfatória. Mas a discussão deste tipo de solução do problema relacionar-se-ia forçosamente com a problemática específica do período pré-crítico.

O que se acaba de reter com esta referência ao lugar que a ciência newtoniana ocupava em 1763 na explicação da natureza em Kant, lugar sem dúvida importante mas limitado, é bem representativo de uma linha de desenvolvimento da sua filosofia: *o interesse em determinar um âmbito de uma filosofia da natureza que não caiba totalmente no conjunto das leis mecânicas universais*, sobretudo pela existência de uma multiplicidade de contingentes que permanecem rebeldes a uma fundamentação por parte de tais leis. Este facto vai ser preponderante nas *preocupações sistemáticas* do nosso autor, eventualmente nos impasses no plano teorético que se verificam na *Crítica da Razão Pura* e na organização sistemática exposta nas «Introduções» à terceira Crítica, respeitante à multiplicidade e contingência das leis específicas da natureza. Efectivamente, a *Crítica da Faculdade de Julgar* será em grande parte, do ponto de vista da sua problemática, uma recuperação desta obra de 1763, ainda que enquadrada com elementos conceptuais da *Crítica da Razão Pura* ou originalmente seus. É na síntese destes elementos que reside, segundo pensamos, a novidade que a *Crítica da Faculdade de Julgar* verdadeiramente representa na evolução de Kant.

---

(1) Ak. II, 121.

Digitalizado com CamScanner

Assim, somos levados a pensar que o nosso método implica que percorramos os momentos essenciais da construção do sistema kantiano que na *Crítica da Faculdade de Julgar* aparecerá com contornos definidos. Para esse percurso não se utilizará, como já dissemos, um pressuposto, um princípio supremo de sistematicidade que desde logo seja o critério de avaliação da filosofia kantiana. Por isso, a nossa interpretação sistemática não incorrerá no perigo da pré-suposição. Pelo contrário, se o problema do sistema se aproxima desde o início como uma temática e uma problemática nucleares, o seu papel deve ser visto mais como uma *Ideia reguladora* e não como algo de *constituinte* e totalmente dado, antes mesmo do início do percurso referido (1).

II. A PREOCUPAÇÃO PELO SISTEMA NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA* E A HETEROGENEIDADE DOS CAMPOS TEORÉTICO E PRÁTICO

No método de interpretação que escolhemos é de difícil comprensão a temática criticista incorporada na primeira Crítica. A emergência do período crítico, a intenção filosófica última envolvida na «revolução copernicana» e o sistema do idealismo transcendental parecem ser uma das tais linhas de fuga que inflectem um processo de construção do sistema que à primeira vista arrancaria o *Der einzig mögliche Beweisgrund...*, até 1790. Não se torna necessário sequer referir com pormenor o que está ligado à famosa revolução crítica: a descoberta das estruturas subjectivas do sujeito transcendental, da idealidade das formas da sensibilidade e do quadro sistematicamente organizado de conceitos puros do entendimento, é a condição prévia e absolutamente necessária para a definição de um método que

(1) Método de interpretação a que eventualmente caberá o nome de *sistematizante* no sentido em que pretende *reconstruir*, por assim dizer, *a posteriori*, as vias da construção do sistema kantiano da *K. U.* Vias de construção que se apresentarão, como veremos, muito pouco lineares, encerrando, pelo contrário, linhas de fuga, momentos aporéticos ou mesmo elementos anti-sistemáticos. Também aqui se aproxima o nosso método das formulações de Lehmann: «E uma interpretação sistemática de Kant *significa* nada mais que *a reconstrução* deste conteúdo sistemático próprio: o seu fio condutor é a ideia do "verdadeiro" sistema — daquela sistemática que as obras de Kant contêm, mas que nelas se não exprimem de uma forma pura.» (G. Lehmann, «Voraussetzung und Grenzen systematischer Kantinterpretation» in *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin, 1969, pp. 98-99).

Digitalizado com CamScanner

curiosamente Kant assemelha ao do físico e se destina a colocar a razão na via certa. A via certa já trilhada pelos matemáticos ou pela física cujo método ensina duas coisas ao filósofo crítico: que «a razão não discerne [einsieht] senão aquilo que ela própria produz segundo o seu projecto» e «que deve adiantar-se com os princípios que determinam os seus juízos segundo leis constantes e forçar a natureza a responder às suas questões, em vez de se deixar conduzir por ela como por uma trela» (1).

Mas, se é bem verdade que é a razão que coloca a si própria e por si própria um projecto, também não o é menos que a sua actividade especulativa pura, que produz os conhecimentos próprios da metafísica, necessita de uma confirmação ou de uma refutação através da experimentação: o método verdadeiramente científico também contém estes elementos. A dificuldade parece então colocar-se na seguinte questão que Kant claramente percebe: apesar das analogias, uma grande diferença persiste entre os conhecimentos da matemática ou da física e os da metafísica, a saber que, por definição, os conhecimentos desta se colocam para lá da *experiência*. Como, pois, sujeitar a metafísica à contraprova da experimentação? Como nos pode aqui auxiliar a analogia com o método das ciências que já trilham uma via segura?

Ora, só há uma maneira, dirá Kant, de resolver o problema, ou seja, separar «o conhecimento puro *a priori* em dois elementos muito diferentes, isto é, o das coisas como fenómenos e, em seguida, o das coisas em si. A *dialéctica* reúne-as de novo para estabelecer o acordo com a ideia racional necessária do *incondicionado* [des Unbedingten] e acha que este acordo nunca é produzido senão através desta distinção que é, pois, a verdadeira» (2).

A experimentação referida requer, pois, uma distinção primordial que, a ser feita, repõe a razão na via das ciências da natureza, e que deverá ser firmemente mantida, mesmo aquando da sua actividade dialéctica já na ordem do incondicionado, isto é, para o acordo na ideia deste. Mas o que, na adopção do método referido, ainda permanece como problema e que, afinal, se apresenta por sua natureza como o objecto por excelência da metafísica, é precisamente o *incondicionado*. Quererá Kant dizer que o *acordo* desses dois elementos muito diferentes com a ideia do *incondicionado* é o mesmo que conhecer este? *Decerto que não. Se a razão e a actividade especulativa pura possuem*

(1) Ak. III, 10 (B XII).
(2) Ak. III, 14 (nota).

Digitalizado com CamScanner

um critério de experimentação ou uma possibilidade de refutação, tal significa também que devem guardar, mesmo na sua actividade já propriamente dialéctica, uma relação determinada com a experiência. Aliás, a distinção entre dois elementos distintos do puro conhecimento *a priori* (fenómeno e coisas em si) implica essa relação com a experiência.

De que modo fica, pois, prejudicado o conhecimento do incondicionado, embora com a sua ideia possa haver um acordo, realizada que seja a distinção aludida, é o que explica Kant desde logo nos «Prefácios» da primeira Crítica e, sobretudo, na «Dialéctica Transcendental» desta obra. «Com efeito, aquilo que nos leva necessariamente a sair dos limites da experiência e de todos os fenómenos é o *incondicionado* que a razão procura nas coisas em si, necessariamente e de pleno direito, para todo o condicionado, o que significa pedir, através dele, a série completa das condições (1). Ora, acontece que, ao admitir que o nosso conhecimento de experiência se orienta a partir dos objectos como coisas em si, o incondicionado não pode *ser pensado sem contradição*; ao contrário, se admitirmos que a nossa representação das coisas como elas nos são dadas se orienta, não a partir destas como coisas em si, mas que estas, como fenómenos, se orientam sim a partir do nosso modo de representação, a *contradição desaparece*» (2). Assim, o duplo ponto de vista que considera as coisas simultaneamente como fenómenos e como coisas em si, se elimina a contradição em que se envolve a razão, tem também o seu preço, à primeira vista francamente pesado para a razão: ficar a saber que o conhecimento do incondicionado não se pode dar.

Tal é a consequência mais decisiva para os objectivos da metafísica e que decorre em primeiro lugar do método que a *Crítica da Razão Pura* se propõe fundar. É de reter que esta se ocupa essencialmente do método, não sendo ainda *a meta-*

---

(1) É precisamente este requisito maior da razão que reaparece na antitética da razão pura e sobretudo de uma forma bem explícita na Primeira Secção da Antinomia: «... para um condicionado dado, ela [a razão] exige uma totalidade absoluta do lado das condições (sob as quais o entendimento submete todos os fenómenos à unidade sintética) e é assim que faz da categoria uma ideia transcendental, a fim de dar uma integralidade absoluta à síntese empírica, prosseguindo-a até ao incondicionado (o qual não se encontra nunca na experiência mas somente na ideia)». — Ak. III, 283 (A 409/B 436).

Assim, as partes do segundo Prefácio que temos vindo a referir antecipam em grande parte a problemática própria da Antinomia da Razão Pura, o que tem bastante significado para os nossos objectivos.

(2) Ak. III, 14 (B XX).

Digitalizado com CamScanner

física, e que a sua finalidade será, em última análise, explicar, não só as causas por que «a razão humana tem este destino particular, num género dos seus conhecimentos, de ser sobrecarregada de questões que ela não pode afastar» (1), mas também indicar precisamente o método certo de toda a metafísica do futuro, o que implica obviamente a tão famosa «revolução copernicana». Será, no entanto, de notar que a primeira Crítica, mesmo só tomando em consideração a sua parte mais directamente relacionada com o uso restritivo da razão — sem dúvida, a Teoria Transcendental dos Elementos —, nunca perde de vista a utilidade que, num outro plano, a razão nele encontrará para a realização de uma metafísica sistemática. O método que implica restrições na actividade da razão, se é verdade que impõe o facto inelutável do desconhecimento *objectivo* do incondicionado e mesmo se coloca a razão numa clara situação de autocontrole, tal como é visível na 2.ª parte da Lógica Transcendental, também, por outro lado, implica uma referência sempre constante ao *incondicionado*, isto é, à totalidade da série das condições, conforme o que foi visto no texto citado. O que significa, pensamos nós, que a ideia de uma metafísica sistemática não deixa de ser na primeira Crítica o interesse supremo de Kant, embora a descoberta do facto decisivo que a razão, por sua própria natureza, é dialéctica e persiste na ilusão sempre que não toma em permanente consideração a radical diferença entre o fenómeno e o númeno, o leve a descobrir um método conducente ao reconhecimento da natureza inalcançável do incondicionado de um ponto de vista teorético.

Mas, tal como se apresenta bem claro no segundo Prefácio, o constrangimento da razão no âmbito teórico, a impossibilidade de uma experiência do incondicionado, liberta à razão um outro domínio, o da moral, em que tais restrições são absolutamente levantadas: «Ora ainda nos fica por procurar, depois de ter sido recusado à razão especulativa qualquer progresso no campo do supra-sensível, se não se encontram, no seu conhecimento prático, dados para determinar este conceito racional transcendente do incondicionado e, deste modo, conforme ao desejo da metafísica, conseguir sair dos limites de toda a experiência possível com o nosso conhecimento *a priori*, mas somente numa intenção prática» (2). Se isto se admitir, então é de conceder à razão especulativa a virtude de uma actividade, à primeira vista humilde, mas que reconhece, nos seus limites, a

(1) Ak. IV, 7 (A VII).
(2) Ak. III, 14 (B XXI).

Digitalizado com CamScanner

própria possibilidade do preenchimento de um âmbito que deixou livre para um outro o uso da razão. O novo método que abrirá, pois, à metafísica do futuro as vias seguras já desvendadas pelas ciências experimentais, tem então como resultado uma divisão essencial da filosofia em dois campos: o teórico e o prático. *Pode mesmo considerar-se que, para lá da descoberta das estruturas transcendentais que possibilitam a experiência, esta é a descoberta mais importante do projecto crítico, a saber, a delimitação de dois âmbitos de actividade para a razão, delimitação ainda por cima pensada em termos de* **heterogeneidade.** Esta é, aliás, tão forte como é a distinção fundamental na filosofia crítica kantiana entre fenómeno e númeno, da qual se pode dizer que funda na verdade a *heterogeneidade* radical dos dois campos. As consequências filosóficas não poderão deixar de ser grandes, nomeadamente em relação àquele problema metafísico supremo que parece ter ocupado desde sempre Kant, particularmente no seu texto de 1763, *O único fundamento possível...*, isto é, a determinação da unidade necessária no seio da multiplicidade das formas naturais, assim como do fundamento dessa unidade. *Terá sido esse projecto abandonado com a divisão da actividade racional na heterogeneidade dos dois campos*? Por outras palavras, será que o pensamento da *totalidade unitária dos fenómenos* foi abandonado por Kant na *Crítica da Razão Pura*? Não será certamente correcto defender que essa preocupação, e objectivo metafísico maior, tenha sido abandonado. *O que se pode afirmar é que ele permanece como um problema de algum modo exterior aos dois campos heterogéneos que o pensamento crítico definiu.* Exterior porque nenhum dos domínios possui, pela sua própria natureza, os instrumentos teóricos, a metodologia apropriada para tal objecto.

É um facto que a razão, no seu operar teórico, determina domínios de objectividade que podem apresentar formas de organização bem sistematizadas. Mas trata-se de totalidades discretas que as ciências delimintam racionalmente e *a priori*. O problema da metafísica aparece à razão como uma totalidade (sobretudo *contínua* nas Primeira e Segunda Antinomias da Dialéctica Transcendenal) incomensurável com as condições em que se processa toda e qualquer experiência. A este respeito tem Heimsoeth o seguinte comentário: «Algo que *no* mundo esteja — seja isso tão grande e tão longe como a Via Láctea e as nebulosas ou o ano passado e os cem milhões de anos do processo cósmico (com o que o jovem Kant como astrofísico já contava hipoteticamente) —, isso pode-se "projectar numa imagem". A imaginação transcendental, com o projecto original

Digitalizado com CamScanner

("esquema") das estruturas do espaço e do tempo, possibilita, de uma forma ilimitada, a comprensão dos "sistemas" cósmicos. Mas tal já não é mais válido para *o* mundo. Mundo como "o todo absoluto de todos os fenómenos" — o que este conceito da razão afirma ou significa, isso, porém, nunca pode, com todas as "aproximações" através de sistemas e projectos cada vez mais amplos, ser "atingido na prática".» (1) É assim que o mundo como totalidade absoluta deve permanecer um «problema» que a Dialéctica Transcendental da primeira Crítica estudará, não abandonando uma perspectiva que nos interessa especialmente: a existência de uma *incomensurabilidade* intrínseca entre a ideia da razão, por um lado, e o conceito da experiência, por outro. Gostaríamos de dizer, antecipando o que à frente desenvolveremos, que esta situação (falsamente aporética) (2) dá lugar a uma *solução sistematizante* no Apêndice à Dialéctica Transcendental, a qual não deixará de guiar Kant até à terceira Crítica, particularmente na segunda parte desta. Mas trata-se neste ponto já de uma ordem problemática diferente daquela que temos vindo a observar nos Prefácios e na Teoria Transcendental dos Elementos (excluindo o Apêndice à Dialéctica) da *Crítica da Razão Pura.*

III. DOIS REGISTOS SISTEMÁTICOS NA PRIMEIRA CRÍTICA

No entanto, esta referência a um princípio de solução diferente para o problema da totalidade própria das Antinomias é importante para a explicação de algo que nos parece de primordial importância na primeira Crítica: *esta contém* **dois registos** *sistemáticos diferentes e que devem ser considerados em qualquer interpretação que pretenda dar-se conta ou da «sistemacidade», ou da «aporeticidade» da obra*: um primeiro registo em

---

(1) Heinz Heimsoeth, *Transzendentale Dialektik — Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, 1966, I, p. 57.

(2) Realmente não se trata tanto de um problema sem solução, como principalmente de um pseudo-problema, pelo menos para o estrito âmbito em que a razão pura opera. E disso tem consciência Kant que nos diz, na 2.ª Secção do 1.º Capítulo da Teoria Transcendental do Método, sobre a «Disciplina da razão pura relativamente ao seu uso polémico», que «não há propriamente antítese da razão pura (...) Trata-se de uma observação consoladora que torna a dar coragem à razão, porque, com o que é que ela poderia contar para além disso, se ela, sozinha, que é chamada a suprimir todos os erros, desmoralizasse, sem poder esperar, nem paz, nem assento tranquilo?» Ak. III, 486, 487 (A 743/B 771).

Digitalizado com CamScanner

que o problema do mundo como *absolutes Ganze* cai no exterior dos dois domínios heterogéneos determinados pelo novo método, um segundo, já relativamente elaborado, que aparece no Apêndice à Dialéctica Transcendental e reaparece em momentos da segunda parte principal da *Crítica da Razão Pura* e no qual Kant *descobre o princípio de solução* para o impasse anterior (1). Na primeira Crítica estão, pois, contidos os gérmenes da sistematicidade da filosofia exposta na *Crítica da Faculdade de Julgar.*

Seria, no entanto, errado entender este duplo registo sistemático na *Crítica da Razão Pura* como o índice de um pensamento pré-sistemático que ainda não é capaz de pensar sistematicamente. Dissemos, é verdade, que a primeira Crítica pretende definir um novo método, mas isso significa tão só que é um tratado do método, desde logo pensado a partir de perspectivas sempre sistematizadoras. Toda a 1.ª parte, que se ocupa de uma teoria transcendental dos elementos, e se destina a isolar as várias estruturas de que se compõe a estrutura geral subjectiva do sujeito, é concebida sempre de uma forma que poderá qualificar-se de *perfeição sistemática.* Há, por isso, um «pressuposto», nunca abandonado por Kant que é o de organizar as estruturas que vai encontrando em totalidades perfeitas ou completas: o quadro dos juízos, das categorias, dos princípios e, posteriormente, das ideias da razão pura.

Acerca do quadro dos conceitos puros do entendimento Kant fala-nos de uma «tópica sistemática» [systematische Topik] (A 83/B 109) que esgotará todo o campo do entendimento e na qual todo e qualquer conceito saberá (2). Assim, mesmo o trabalho de isolamento e organização das estruturas transcendentais que a primeira parte da *Crítica da Razão Pura* realiza, cabe dentro de uma concepção sistemática da constituição de mente. É assim que, também na Dialéctica Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, Kant organiza, como se sabe, um «sis-

---

(1) Convém explicitar, embora nos antecipemos ao que posteriormente vamos desenvolver: esse registo sistemático, que aparece no Apêndice à Dialéctica de uma forma clara, sobretudo em A 687/B 715, e ocupa um lugar primordial na Teoria Transcendental do Método, é o de uma totalidade perfeita de todos os conhecimentos e o princípio que lhe está subjacente é o conceito de finalidade. Na segunda parte da *K. r. V.* é sobretudo na Arquitectónica que tal registo é pertinente.

(2) O registo tópico-sistemático é também referido por Kant como equivalendo a um *registo genealógico* do entendimento [Stammregister des Verstandes], tendo em conta os conceitos tronco e os conceitos puros derivados entre os quais se encontram algumas categorias de Aristóteles. Cf. *K. r. V.*, Ak. III, 94 (A 81/B 107).

Digitalizado com CamScanner

tema das ideias transcendentais». Sobre este tipo de organização comenta Heimsoeth: «Esta ordem das ideias é reivindicada por Kant como sendo uma unidade num "sistema" integral "em si, enquanto sistema dos conceitos puros", numa analogia proposi-tada com o "sistema dos princípios do entendimento puro" (o qual se fundava na integralidade nos "fios condutores" do quadro dos juízos). Tal como na Analítica as funções transcendentais e as produções cognitivas do entendimento tinham sido integralmente registadas, assim também aqui, como é dito no fim do capítulo, são representadas as ideias segundo a sua origem na razão pura numa interdependência sistemática: no "número determinado" da ordem triádica. Ambas as partes sistemáticas formam, em conjunto, a estrutura da filosofia transcendental, a qual precisamente abrange o entendimento e a razão "num sistema de todos os conceitos e princípios que se relacionam sobretudo com os objectos".» (1)

Sabe-se como alguns autores criticaram em Kant uma abusiva utilização de um método arquitectónico e simétrico na composição dos seus conceitos-chave. Viram nisso uma certa obsessão esteticista que acabava por adulterar o pensamento. Um dos comentadores que primeiro, e com mais ênfase, fez notar este aspecto foi sem dúvida Schopenhauer: «É espantoso como Kant prossegue o seu caminho sem reflectir mais, seguindo a sua simetria, ordenando tudo por esta sem jamais tomar em consideração um só dos objectos assim tratados» (2). Mas que a imagem de um sistema assente na simetria das partes não é para admirar. Lembremo-nos de que na *Crítica da Razão Pura*, na Arquitectónica da Razão Pura, Kant utiliza a imagem do organismo desenvolvendo-se, para exemplificar a ideia de sistema. Ora, não é essa uma imagem privilegiada (a do crescimento do organismo) da simetria, sem a qual não haveria coerência do todo?

Há realmente em Kant, no registo sistemático que mencionámos, uma concepção totalizante do estudo do *Gemüt* (visível sobretudo nas *Analíticas*) que, no entanto, tem como característica aquilo a que também já aludimos: a permanência, como algo de exterior a essa sistematicidade, da totalidade absoluta dos fenómenos. O que na verdade Kant realiza sistematicamente nessa 1.ª parte é uma *tópica sistemática* do entendimento e da razão, isto é, uma organização integral dos *lugares* essenciais que esgotam o campo daquelas faculdades do espírito. Mas não esque-

---

(1) *Op. cit.*, I, pp. 63-64.
(2) Arthur Schopenhauer, *Welt als Wille..., Anhang, Sämtliche Werke*, Wiesbaden, 1949, p. 510.

Digitalizado com CamScanner

çamos (e muitos intérpretes, sobretudo os que tendem a reduzir a *Crítica da Razão Pura* a uma *Erkenntnistheorie*, omitem este facto) que a primeira Crítica é constituída por duas partes principais, das quais a segunda se ocupa precisamente do *método*, não podendo, por isso, ser considerada um mero apêndice da *Teoria Transcendental dos Elementos*. É, pois, naquela que se situam algumas passagens daquilo a que há pouco chamámos *o segundo registo sistemático da Crítica da Razão Pura* e que, por conseguinte, coloca as preocupações e os métodos de sistematização de uma forma diferente daquela forma tópica que era característica do primeiro registo. É que, enquanto, na 1.ª parte da obra, Kant se ocupava dos «materiais» que deviam ser utilizados para construir o «conjunto de todo o conhecimento da razão pura e especulativa, como um edifício de que possuímos, ao menos em nós, a ideia» (1), a 2.ª parte ocupa-se de um plano, o que impõe uma sistematicidade diferente na forma de organização dos conhecimentos. «Entendo, por isso, por teoria transcendental do método, a determinação das condições formais de um sistema integral da razão pura» (2), explicita Kant, pelo que é de observar que se trata da «determinação das condições formais» conducentes à constituição de um sistema completo e não do *sistema da filosofia*; efectivamente, embora o registo sistemático seja diferente do da primeira parte, cujo objectivo era o de uma tópica de espírito, não existem ainda nesta fase do pensamento de Kant alguns elementos que nitidamente se apresentam como imprescindíveis à formulação do sistema da filosofia, tal como é exposta na *Crítica da Faculdade de Julgar*.

Importa reter sobretudo este facto: sendo o pressuposto sistemático ainda o elemento predominante que informa toda a teoria da metafísica do futuro que é a *Crítica da Razão Pura*, e mesmo admitindo que no referido Apêndice à Dialéctica e na segunda parte da obra surgem princípios de solução que superam o impasse a que tinha chegado a tópica sistemática, *persiste, como resultado da primeira Crítica, a radical heterogeneidade entre os dois campos da razão pura*. Esta é, sem dúvida, uma consequência de um método que encerra uma concepção (ou concepções) sistemática e que se transforma num problema que exigirá a Kant uma solução sistemática. O facto de os fenómenos, como totalidade absoluta, permanecerem no exterior dos limites da razão pura especulativa é tão só um efeito desta divisão fundamental do campo da actividade da razão. Divisão ela pró-

(1) Ak. III, 465 (A 707/B 735).
(2) Ak. III, 465. (A 708/B 736).

Digitalizado com CamScanner

pria pressuposta por Kant, ao admitir um determinado uso da razão desenvolvido no campo exclusivamente numenal e que o uso restritivo da razão teórica afinal incentivava.

Tal divisão é um resultado que, no entanto, se apresenta como *problema* que nas suas formulações mais simples se exprime como um vazio (1) a preencher ou como uma necessária conexão a fazer-se entre os dois campos. A heterogeneidade deve ser pensada como *heterogeneidade essencial*, o que não impedirá Kant de pensar a partir dela, *não uma mera ponte*, como facilmente se poderia imaginar, mas uma *influência*, na qual uma das partes desempenha um papel dominante em relação à outra.

Assim, se a terceira Crítica expõe também, na sua 2.ª parte, o *sistema da filosofia* e não já simplesmente uma mera tópica sistemática ou as condições formais que determinam a constituição de um sistema completo da razão, é porque ela encerra, como resultado final, formulações sistemáticas da estrutura do espírito e dos domínios em que este exerce a sua actividade, os quais serão, eles próprios, elaborados e articulados, apesar da sua «disparidade».

Não são claras as relações entre a metafísica como sistema e o sistema simplesmente metodológico da metafísica, embora se possa dizer de uma forma geral que aquela contém este, pois que o sistema real da filosofia deve integrar a parte crítica (2). Distinguindo então o sistema da metafísica, de um sistema da crítica, torna-se evidente que as três Críticas não constituem elas próprias o sistema que aparece como projecto da Arquitectónica da Razão, na 2.ª parte da *Crítica da Razão Pura*, ainda que aquelas tenham sabido determinar os dois campos, teórico e prático, que dividem a própria metafísica como sistema. «A filosofia da razão pura é ou uma *propedêutica* (um exercício preliminar) que investiga a faculdade da razão relativamente a todo

---

(1) Um autor como Kuno Fischer refere-se a uma fenda no sistema kantiano da razão pura que é o que persistirá como algo a ser preenchido. «Se esta oposição permanecer imediatizada, então o sistema contém uma "fenda" exposta, a qual não é simplesmente o sinal impresso de uma imperfeição arquitectónica extraordinária mas que, ao contrário, deve estimular a reflexão sobre a interdependência, a unidade e a solidez da totalidade do fundamento», *Geschichte der neuern Philosophie*, Bd. 5, Kant II, Heidelberg, 1957, p. 397.

(2) Como nota Lehmann, a primeira Crítica «deve "não obstante" traçar o esboço total desta ciência, "toda a planta interna" ou esboço de um sistema da metafísica» (B XXIII). A estrutura sistemática da Crítica encerra, por isso, os momentos anti-sistemáticos do «método»; «o conceito de sistema da Crítica é dialéctico» (G. Lehmann, «Voraussetzungen und Grenzen systematischer Kantinterpretation» in Beiträge zur *Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin, 1969, p. 96.

Digitalizado com CamScanner

o conhecimento puro *a priori* e chama-se, então, *crítica*, ou é, em segundo lugar, o sistema da razão pura (ciência), todo o conhecimento filosófico (verdadeiro, assim como aparente) vindo da razão pura numa interdependência sistemática, e pode chamar-se *metafísica*, ainda que este nome possa ser também dado ao conjunto da filosofia pura, compreendendo nela a crítica, para abarcar tanto a investigação de tudo o que jamais pode ser conhecido *a priori*, assim como a exibição do que constitui um sistema deste tipo, mas distingue-se de todo o uso empírico da razão, assim como do seu uso matemático» (1).

Mas, por mais amplo que se pense este «encadeamento sistemático» a que chamamos metafísica, de tal forma que incluirá a propedêutica e mesmo o conhecimento filosófico aparente, algo há que subsiste como fractura essencial no sistema e que se coloca para lá mesmo de uma progressão sem fim do sistema da razão pura: *a divisão deste em dois domínios absolutamente distintos quanto aos respectivos objectos.*

---

(1) Ak. III, 543, 544 (A 841/B 869).

Esta passagem é confirmada na Introdução da primeira Crítica, em que Kant distingue um *organon* e uma *propedêutica*, do sistema da razão pura. Aqueles não possuem como objectivo o alargamento dos próprios conhecimentos, enquanto este resultará da «aplicação minuciosa de um tal organon».

Assim, a crítica que determina de uma forma arquitectónica os princípios racionais de todo o conhecimento *a priori* não se pode ainda chamar sequer filosofia transcendental no sentido mais preciso desta expressão: «Que esta crítica não se chama já ela mesma filosofia transcendental, tal advém unicamente do fatco de que, para um sistema completo, ela deveria conter também uma análise minuciosa de todo o conhecimento humano *a priori*. Ora, a nossa crítica deve, em todo o caso, pôr à nossa frente uma denominação completa de todos os conceitos-tronco [Stammbegriffe] que constituem o conhecimento em questão. Mas ela abstém-se justamente de analisar minuciosamente estes próprios conceitos, assim como a recensão completa daqueles que daí derivavam, em parte porque esta análise não seria conforme ao seu fim (...)» — Ak. III, 44, 45 (A 14/B 28).

Por exemplo, Hans Vaihinger, no seu *Commentar* pensa que a «relação da Crítica e da Filosofia Transcendental se torna assim, no dizer do próprio Kant, de nenhuma forma clara» e unívoca e refere passos da *K. r. V.*, assim como alguns comentadores, para fazer notar a flutuação dos argumentos kantianos, assim como uma certa irregularidade no emprego dos próprios termos. (Cf. H. Vaihinger, *Commentar zur Kants Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 1, Stuttgart, 1881, p. 482.)

Recorde-se a citação de Lehmann feita um pouco atrás. Tal como se viu, é bastante pouco clara para este autor a relação entre o *sistema da crítica* e o *sistema da metafísica* e que tal equívoco se alarga mesmo a uma certa indefinição do âmbito próprio da tarefa crítica como tal: ora Kant tem presente uma crítica, instituinte dos fundamentos do edifício da metafísica, ora é a pura propedêutica que precede os voos da razão (Cf. *op. cit.*, p. 93 e seg.).

Digitalizado com CamScanner

Por isso, a «metafísica divide-se em metafísica do uso *especulativo* e do uso *prático* da razão pura e ela é assim ou uma *metafísica da natureza*, ou uma *metafísica dos costumes*. A primeira contém todos os princípios puros da razão, de simples conceitos (por conseguinte, excluindo a matemática) que respeitam ao conhecimento *teorético* de todas as coisas; a segunda contém os princípios que determinam *a priori* e tornam necessário o *fazer e permitir* [das Tun und Lassen]» (1).

IV. A CONEXÃO ENTRE OS DOIS CAMPOS E O PROBLEMA DUMA *GESTALT* DA NATUREZA

Desta parte do sistema na sua vertente especulativa, ou seja, da metafísica da natureza, algo haveria a dizer, sobretudo no que respeita aos princípios metafísicos que lhe subjazem e que Kant explicitará numa obra de 1786, os *Primeiros fundamentos metafísicos da ciência da natureza*. Mas veremos, sobretudo na 2.ª Secção, como uma metafísica da natureza assente nas leis do entendimento definidas na primeira Crítica não resolve ainda o problema da multiplicidade das leis empíricas. O que vai ter profundas consequências para a própria reformulação do conceito de natureza, ou melhor, para a maneira como Kant deverá *figurar* a natureza. Esta nova *figuração* ou antes, esta preparação de uma *imagem para a natureza que preserve, por um lado, um saber científico acerca dela e que elimine, por outro, a «imperfeição», no sentido de incompletude* [*Unvollkommenheit*], *proveniente da multiplicidade não totalizável das leis empíricas, será a grande tarefa de Kant*, a partir da publicação das duas obras correspondentes aos dois domínios heterogéneos, ou seja, os *Metaphysische Anfangsgründe...* e a *Fundamentação da metafísica dos costumes* — de 1785 (2).

Vemos, pois, que esta necessidade de dotar a natureza de uma outra *imagem* ou *forma*, e que se pode designar como a tarefa da descoberta duma re-figuração daquela, aparece, em Kant, como um problema intrínseco ao problema essencial da divisão do sistema em dois campos heterogéneos. São, na verdade, questões intrínsecas e não extrínsecas que comandarão

---

(1) Ak. III, 541 (A 841/B 869).

(2) Kant define os objectivos desta do seguinte modo: «Assim, a Metafísica dos Costumes deve investigar a ideia e os princípios de uma vontade pura e não a acção e as condições do querer humano em geral, os quais, na sua maior parte, são tirados da Psicologia» (Ak. IV, 390).

Digitalizado com CamScanner

todo o desenvolvimento do pensar kantiano na década de 80 até à publicação da *Crítica da Faculdade de Julgar.*

Cabe aqui, então, perguntar: tornando-se claro que a crítica, na sua totalidade, não é a metafísica, mas que acaba por ser absorvida nesta, *qual o lugar que afinal ocupará a Crítica da Faculdade de Julgar face a esta divisão da razão pura em propedêutica e em sistema da razão? Será legítimo privilegiá-la para a compreensão da constituição de facto do sistema da razão ou metafísica? Ou ela não fará mais do que a crítica a uma das faculdades do espírito de forma a completar o projecto tópico sestemático do* **Gemüt,** *sem que nela se possa ver qualquer preocupação em expor um sistema de conhecimentos filosóficos puros*»? Interpretar assim a última Crítica seria, quanto a nós, restringir o seu âmbito e empobrecer o seu conteúdo. Na *Crítica da Faculdade de Julgar*, Kant vai, sem dúvida, completar a tal sistemática tópica encetada na *Crítica da Razão Pura* (faculdades da mente, faculdades superiores do conhecimento), isto é, o completo projecto crítico. Mas, ao fazê-lo, redefine *simultaneamente* um sistema da metafísica que passa concretamente pela aproximação e interdependência dos dois campos heterogéneos, teórico e prático. *Na terceira Crítica, pensamos que é fácil mostrar que Kant vai mais longe do que a mera conclusão do sistema crítico.* Tal aconteceria se a obra permanecesse uma mera «crítica do gosto» [Kritik des Gechmacks], tal como Kant a pensou ainda em 1787.

É o que aparece bem explícito numa carta a Reinhold de 28 de Dezembro de 1787: «Posso assegurar sem presunção que, quanto mais eu avanço na minha via, menos temo que uma contradição ou mesmo uma aliança, como agora é tão frequente, possa alguma vez causar sério prejuízo ao meu sistema. Trata-se de uma convicção íntima que nasce de que, quando procedo a novas investigações, encontro o meu sistema não só de acordo com ele próprio, mas ainda que, se, por vezes, tenho dúvidas sobre o método de investigações relativamente a um novo assunto, basta-me reparar neste catálogo geral dos elementos do conhecimento e das faculdades da mente que lhe correspondem para receber esclarecimentos que eu não poderia prever. É assim que me ocupo actualmente de uma Crítica do Gosto e, por ocasião desta, descobre-se uma nova espécie de princípios *a priori*. Com efeito, as faculdades da mente são três: a faculdade de conhecer, o sentimento de prazer e de desprazer [Lust und Unlust] e a faculdade de desejar [Begehrungsvermögen]. Encontrei na Crítica da Razão Pura (teórica) os princípios *a priori* para a primeira faculdade — na Crítica da Razão Prática encontrei aqueles que cabem à terceira faculdade. Procurei os que

Digitalizado com CamScanner

correspondem à segunda faculdade e, ainda que tivesse pensado ser impossível encontrá-los, todavia a estrutura sistemática [das Systematische] que a análise precedente das outras faculdades da mente me tinha feito descobrir (...) deixou-me no bom caminho, de tal modo que eu distingo agora três partes da filosofia que possuem cada uma os seus princípios *a priori* (...)» (Ak. X, 514)

Efectivamente, Kant vai continuar a distinguir, como já vimos, duas partes essenciais da filosofia, só que do contacto dessas duas partes ressalta a re-figuração da natureza e a ideia de uma outra metafísica da natureza. Mas esta carta dá bem a noção de como o registo sistemático tópico ao sofrer uma reorganização, produz de imediato consequências no registo sistemático da filosofia da razão pura em geral.

Mas, tanto as Introduções, escritas qualquer delas a seguir à primeira parte da obra (exceptuando a Analítica do Sublime), como a segunda parte, uma crítica da faculdade de julgar teleológica, incluem já, sem dúvida, elementos que se prendem com o que se pode chamar a exposição do sistema geral da filosofia. Será ainda relativamente fácil mostrar que, de uma forma bem determinada, é a elaboração de uma metafísica da natureza, onde a teoria do organismo tem um lugar central, que realiza na prática essa *passagem* do sistema crítico para aquele outro mais amplo a que Kant já alude na Teoria Transcendental do Método.

O que acabamos de dizer acerca da *Crítica da Faculdade Julgar* parece, pois, colocar as Introduções e a segunda parte desta obra como objecto de estudo privilegiado em função dos objectivos do presente trabalho, já que são elas que contêm com clareza as preocupações sistemáticas e realizam efectivamente o contacto dos dois campos da razão, através de uma metafísica da natureza que ambas as Introduções também expõem (1).

Justificando a nossa interpretação do lugar sistemático da *Crítica da Faculdade de Julgar*, será interessante referir uma passagem da primeira Introdução em que aparece, quanto a nós, bem exemplificada esta dupla função, crítica e também sistemática, no sentido amplo, que deverá ser o aspecto mais peculiar da obra: «Assim se descobre um sistema das faculdades da mente nas suas relações com a natureza e a liberdade, tendo cada uma destas últimas os seus princípios *determinantes a priori* próprios e constituindo assim as duas partes (a teórica e a prá-

(1) No Apêndice à Dialéctica Transcendental da *K. r. V.* já se encontram elementos teóricos fundamentais que reaparecem nas *Introduções* à *K. U.* O mesmo acontece com a Teoria Transcendental do Método. (Ver à frente.)

Digitalizado com CamScanner

tica) da filosofia enquanto sistema doutrinal; assim se descobre ao mesmo tempo uma passagem [Übergang] por meio da faculdade de julgar, a qual, através de um princípio que lhe é próprio, conecta [verknüpft] as duas partes, passagem nomeadamente do substracto *sensível* da filosofia teórica para o *inteligível* da filosofia prática» (1). E seguidamente Kant torna claro que essa passagem é concretamente feita através da *crítica* de um poder que é a faculdade de julgar. Aqui se regista a *bi-valência* dessa crítica: *completa a tópica sistemática, por um lado, e, por outro, produz o contacto e a influência recíproca dos dois domínios, o teórico e o prático.*

A nossa hipótese é que este lugar sistemático complexo que é o da terceira Crítica, só poderá ser tornado convenientemente inteligível a partir da compreensão adequada do lugar sistemático da filosofia do organismo (que é uma teoria da particularidade) desenvolvida na segunda parte da *Crítica da Faculdade de Julgar*, mas que se encontra já esparsamente referida no Apêndice à Dialéctica Transcendental. É decerto importante notar que *o pensamento do sistema supõe uma teoria do indivíduo ou do particular.* Nomeadamente, como veremos nos Cap. I e V, é quando Kant coloca uma natureza especificando-se a si mesma em géneros e espécies que se torna necessário um retorno ao particular para inquirir a sua pertinência em relação ao sistema a fazer. *Será que o particular possui um valor sistemático próprio*? Eis a questão fundamental da última Crítica e que a primeira ainda mal podia colocar.

Se as grandes filosofias balançam inevitavelmente entre, por um lado, o específico, o singular, e, por outro, o sistema da totalidade, pode-se defender, sem margem para dúvidas, que o supremo esforço de Kant consistiu em integrar estas duas polaridades e ter compreendido que um sistema sem indivíduos é vazio e que estes sem aquele carecem do sentido que só a razão pode, na sua sistematicidade, conceder.

V. O JUÍZO REFLECTINTE E O SEU VALOR SISTEMÁTICO. O PROBLEMA DO PARTICULAR

Antes de entrarmos noutros pormenores convirá fazer uma justificação prévia: qual a razão por que no conjunto da terceira Crítica privilegiámos a segunda parte, isto é, a crítica do juízo teleológico?

---

(1) Ak. XX, 246.

Digitalizado com CamScanner

Tal opção poderá parecer problemática, sobretudo se pensarmos que, na opinião do próprio Kant, a parte da obra relativa ao juízo estético era a essencial: «Numa crítica da faculdade de julgar, a parte que trata da faculdade de julgar estética é essencial, porque só esta contém um princípio que a faculdade de julgar coloca absolutamente *a priori* no fundamento da sua reflexão sobre a natureza, a saber, o princípio de uma finalidade formal da natureza segundo as suas leis particulares (empíricas) para a nossa faculdade de conhecer, finalidade sem a qual o entendimento aí não se encontraria» (1). Mas poder-se-ia argumentar que é a crítica ao juízo teleológico que contém a problemática do organismo, da vida ou do fim da natureza, só indirectamente tratados na primeira parte. No entanto, a ênfase dada por Kant ao juízo estético é justificada pelo facto de só neste se encontrar um certo «princípio de uma finalidade formal» na respectiva reflexão entre os dois tipos de juízo. Sem invalidar a opção acima referida e que dá ao juízo teleológico o lugar central no nosso trabalho, é legítimo esperar que um esclarecimento da natureza do juízo estético se salde numa contribuição importante para a compreensão do âmbito próprio da segunda parte da terceira Crítica.

Que haja a este propósito um verdadeiro problema da mediação na última Crítica de Kant, reconhece-o, por exemplo, Gerhard Funke ao afirmar que o «problema da mediação consiste em mostrar de que modo se interligam o sensível e o moral; e o que os prende parece consistir no modo como os juízos de gosto, que em primeiro lugar são porém particulares e individuais, se podem tornar gerais e ganhar significação geral (...) (2).

Na sua obra sobre a *Crítica da Faculdade de Julgar*, Horkheimer faz ressaltar o aspecto problemático da divisão desta em «dois domínios culturais heterogéneos como a arte e a biologia». A verdade é que, no dizer do autor, o próprio «Kant não deu nenhum esclarecimento unívoco da relação entre estes domínios» (3). É óbvio que esta só pode fundar-se na natureza reflectinte do acto de julgar e na consequente análise das faculdades do espírito e dos poderes de conhecer que aí entram em jogo. É essa investigação que é levada a cabo por Kant, embora seja certo que o raciocínio kantiano é algumas vezes obscuro e difícil. A razão estará nos novos âmbitos teóricos que se abriam ao

(1) Ak. V, 193.
(2) Gerhard Funke, *Von der Aktualität Kants*, Bonn, 1979.
(3) Max Horkheimer, *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie*, Frankfurt am Main, 1925, p. 30.

Digitalizado com CamScanner

autor e que resultavam essencialmente do tipo de problemas próprios da *Crítica da Razão Pura*, em que não era possível problematizar ainda os particulares existentes, pois que estes só interessavam enquanto subsumidos na generalidade dos conceitos e princípios do entendimento. *O génio de Kant, ao pensar a necessidade de uma terceira Crítica de uma terceira faculdade mediadora, embora sem terreno próprio, foi, por um lado, o de perceber que era na problematicidade do individual que residia a chave da unidade sistemática e, por outro, que esse novo domínio problemático aproximava indissoluvelmente, através de um princípio comum, o conceito de uma técnica da natureza aos domínios do sentimento estético e do biológico.* E talvez por isso seja tão erróneo dizer que a *Crítica da Faculdade de Julgar* é uma obra sobre filosofia da estética, como defender que a sua linha de força reside numa teoria da ciência. Estes são tão-só aspectos do desenvolvimento de uma metafísica da natureza, estruturada por uma mesma faculdade de julgar reflectinte e possibilitada por uma filosofia do *como se*, em que a pressuposição de *dois entendimentos*, um dos quais divino, compreende a origem dos seres pois que domina totalmente o mecanismo da sua produção natural. Antecipámos aqui algo de essencial que à frente desenvolveremos e que corresponde a um parágrafo decisivo na *Crítica da Faculdade de Julgar*, o *77*; mas trata-se de um esclarecimento sem o qual fica por perceber a intenção mais fundamental de Kant na terceira Crítica.

Também Windelband, na sua apresentação da *Crítica da Faculdade de Julgar* na edição da Academia de Berlim, faz notar que o específico e também o problemático da terceira Crítica como um todo, reside na função de dois domínios à primeira vista reciprocamente estranhos, o do estético e o do biológico. O que também não deixa de ser interessante é a forma não «estruturada», ou pelo menos praticamente imperscrutável, como Kant chegou a um ponto de vista original que lhe permitiu ligar aqueles. Assim, nota este autor que «a convergência de ambas as séries de problemas, graças à qual encontraram simultaneamente o seu termo sob um princípio comum, não foi realizada completamente mais ou menos de uma forma firme e gradual através de uma trama de relações das coisas entre ambos os objectos de estudo, mas, ao contrário, foi produzida relativamente depressa e de certo modo de forma surpreendente para o próprio filósofo, através da ordenação de ambas as questões debaixo de um problema fundamental formal da filosofia crítica» (1). Esse

(1) Ak. V, 512.

Digitalizado com CamScanner

«problema fundamental formal» não pode ser outro senão a descoberta do juízo reflectinte que, segundo o mesmo autor, ainda não estaria formulado em 1787 na carta de 28 de Dezembro de Kant a Reinhold, o que leva, evidentemente, a supor que essa descoberta tenha sido de facto relativamente rápida, se pensarmos na data da publicação da última Crítica.

Na «Introdução», a *faculdade de julgar* em geral é dividida por Kant em dois grandes domínios, o do *juízo determinante* e o do *juízo reflectinte*. Sendo ambos os tipos de juízo um acto pelo qual o sujeito subsume o particular no geral (1), uma diferença decisiva há que os separa: no juízo determinante, o geral já vem dado *a priori* e o sujeito não faz mais do que determinar esse particular na regra; no juízo reflectinte, aquilo que é dado é o particular, de forma que o geral, a regra, a lei, terão de ser encontrados; isto é o sujeito deve procurar o geral que convenha ao particular em questão. «Se o geral (a regra, o princípio, a lei) foi dado, então a faculdade de julgar que submete, sob este, o particular é *determinante* (...). Se só o particular foi dado, para o qual a faculdade de julgar tem de encontrar o geral, é simplesmente reflectinte.»

Sem explorarmos outras vias, basta que atentemos naquilo que parece ser o elemento que antes de mais se considera no juízo reflectinte: o *particular*. No determinante, aquilo que é *a priori* é a regra que subsume, e não se apresenta o particular propriamente como um *problema*: a «faculdade de julgar determinante sob leis universais transcendentais que dá o entendimento não faz senão subsumir; a lei é-lhe prescrita *a priori* e não lhe é necessário pensar por ela mesma numa lei para poder subordinar o particular ao geral da natureza» (2), nota Kant na Introdução. Não é necessário pensar numa lei, quererá, desde logo, dizer: não é necessário um movimento *reflexivo* em direcção a uma lei *a procurar* (3). Ao contrário, a faculdade de julgar reflectinte *procura e pensa a lei, sendo de notar que esta procura deve ser motivada* pelo particular dado na representação. É, pois, o particular que se oferece como *problema* para o juízo reflectinte e este facto é decisivo na compreensão de toda a *Crítica da Faculdade de Julgar*. Um novo domínio problemático se abre nesta, essencialmente diverso da *Crítica da Razão Pura*, em que o particular não se apresenta como problema só por si. O que não significa que a subsunção determinante não

(1) Ak. V, 179.
(2) Ak. V, 179.
(3) Veremos melhor no que consistirá essencialmente este movimento, sobretudo no Cap. VI.

Digitalizado com CamScanner

exija um talento próprio por parte do sujeito, como aliás Kant perspicazmente nota (1); simplesmente acontece que a esfera do particular é determinada pelo já dado, na representação do geral. Ao referir-se ao problema central da terceira Crítica, um comentador tão incisivo como Ernst Cassirer nota que a investigação «agora já não se detém ante o problema do "individual" considerando-o como algo mutável e que, portanto, só pode determinar-se mediante a experiência singular imediata e mediante o factor "material" da sensação, mas, pelo contrário, esforça-se por descobrir também neste campo, os aspectos fundamentais da formação apriorística» (2).

Supondo, pois, que é o problema das formações particulares da natureza, assim como das leis particulares correspondentes, que constitui problema para a faculdade de julgar, será necessário ver de perto a maneira como Kant exprime esse mesmo problema. Depressa a *questão da particularidade* se alarga às da *multiplicidade* e *heterogeneidade* das formas da natureza. Na história da metafísica o par de conceitos *particularidade-multiplicidade* desempenha, como se sabe, um papel fundamental. Aristóteles, por exemplo, no livro das aporias da sua *Metafísica* pode expô-lo do seguinte modo: «Existe uma dificuldade que se liga às precedentes, que é a mais difícil de todas, e cujo estudo é o mais necessário. Chegou o momento de falarmos nela. Se nada há fora dos indivíduos e sendo os indivíduos em número infinito, como será então possível adquirirmos a ciência da infinitude dos indivíduos?» (3) Esta é, nas palavras de Aristóteles, a aporia por excelência e a que se apresenta como a prioritária questão metafísica a estudar. E não será erróneo, nem exagerado, defender que é o juízo reflectinte, enquanto nova forma de pensar o particular, que representa, ao nível da *Crítica da Faculdade de Julgar*, a reformulação desse decisivo problema.

Lembremo-nos tão só que a primeira Crítica tinha elucidado a possibilidade da experiência em geral como resultado da *aplicação* das categorias e princípios do entendimento ao múltiplo da intuição sensível (4). Não só a *experiência em geral* como as *leis empíricas* particulares em toda a sua multiplicidade e heterogeneidade, devem a sua existência e legitimidade aos univer-

---

(1) Ak. III, 131 (A 133/B 172).

(2) Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Darmstadt, 1977, p. 325.

(3) Aristóteles, *Metafísica*, B, 999 a 25.
É o *ékaston* no sentido de individual que, na sua infinitude, cria o problema a Aristóteles.

(4) Toda esta problemática será depois estudada (Sec. 2) no contexto dos novos conceitos de *natureza* e de *experiência*.

Digitalizado com CamScanner

sais princípios cuja sede reside no entendimento. Mas «ainda que a experiência constitua um sistema segundo as leis *transcendentais* que encerram a condição da possibilidade da experiência em geral, é certo que são possíveis uma *multiplicidade de tal modo infinita* de leis empíricas e uma *heterogeneidade tão grande* das formas da natureza que poderiam ser próprias da experiência particular, que o conceito de um sistema segundo estas leis (empíricas) deve ser completamente estranho ao entendimento...» (1). Uma leitura das duas Introduções à terceira Crítica permitirá que nos apercebamos da importância que Kant concede ao problema da multiplicidade do particular e da possibilidade dessa «ciência da infinitude dos indivíduos»: nas Introduções esse é o tema dominante, o qual engloba evidentemente a própria possibilidade da unidade sistemática.

VI. O PRIVILÉGIO SISTEMÁTICO DO JUÍZO REFLECTINTE TELEOLÓGICO

Mas, para que não nos afastemos da questão inicialmente definida, convém recordar o que constitui problema na divisão da terceira Crítica: o nosso tema levou-nos a privilegiar o juízo teleológico — apesar de Kant considerar como essencial o juízo estético —, o que de certa forma obriga a procurar na natureza própria do juízo estético o *quid* que o tornará essencial e que lance também luz sobre as particularidade do primeiro.

Ambos são reflectintes e ambos contêm, assim, um conceito particular *a priori* que tem a sua origem nessa natureza reflectinte do juízo: a *finalidade* da natureza. Na *Crítica da Razão Prática* já Kant havia determinado este conceito que, naquele âmbito, cobrava um valor objectivo. Essa finalidade existe como conceito de uma *faculdade de desejar* que é a faculdade que se pode encontrar no domínio prático, sendo desse modo uma autêntica finalidade prática. É curioso, pois, que a faculdade de julgar (reflectinte) possua também como princípio *a priori* o conceito de finalidade, tanto mais que se trata de uma faculdade diferente exercendo-se num domínio que não será decerto qualquer daqueles que cai no âmbito das filosofias teórica e prática.

Ora Kant explicita — e fá-lo repetidas vezes quando se refere ao conceito em causa — que a «finalidade da natureza» só é pen-

(1) Ak. XX, 203.

Digitalizado com CamScanner

sável por *analogia* com a finalidade prática (1). Não é como esta um conceito objectivo, mas não deixa de ser um princípio *a priori* que se deverá admitir para tornar pensável uma natureza caracterizada pela heterogeneidade das leis empíricas sem fim. Preocupando-se em tornar claro o significado desta finalidade da natureza, Kant identifica-a muitas vezes, quer com um *princípio da especificação da natureza* [Prinzip der Spezifikation der Natur], quer com uma *técnica da natureza* [Technik der Natur]. Por exemplo, na primeira Introdução este último conceito tem um lugar preponderante: «a faculdade de julgar dá-se a si mesma *a priori* a *técnica da natureza* para princípio da sua reflexão, sem contudo poder defini-la ou determiná-la mais, ou sem possuir para isso um fundamento objectivo de determinação dos conceitos universais da natureza (tirado do conhecimento das coisas em si mesmas), mas sim unicamente para poder reflectir segundo as suas próprias leis subjectivas, segundo a sua necessidade, mas, contudo, de acordo simultaneamente com as leis da natureza em geral» (2). De notar que a esfera em que se encontra essa técnica, conforme Kant adverte inúmeras vezes, é a da subjectividade, e é por isso possuída pela própria faculdade de julgar. Trata-se, como já vimos, dum princípio *a priori* da possibilidade da natureza «e poder-se-á também chamar-lhe a *lei da especificação da natureza* relativamente às suas leis empíricas» (3). É verdadeiramente uma lei prescrita a si mesma e não à natureza, pelo que nunca poderá ser pensada como algo representável objectivamente. Tornando ainda mais impressivo de conceito de finalidade encontra-se, ainda no mesmo texto, a formulação: «a representação da natureza como arte é uma simples ideia que serve de princípio à investigação que empreendemos a seu respeito, por conseguinte, unicamente ao sujeito, a fim de introduzir no agregado das leis empíricas, tomadas como tal, sempre que for possível, uma interdependência de ordem sistemática (...)» (4).

Deixemos para posterior desenvolvimento o problema que se colocará à volta do estatuto subjectivo dessa caracterização da

---

(1) Por exemplo na Introdução à *K. U.*: «Não se pode de alguma forma atribuir aos produtos da natureza algo como uma relação da natureza a fins, mas só usar este conceito para reflectir sobre a natureza a respeito da conexão dos fenómenos nesta, a qual é dada segundo leis empíricas. Também este conceito é absolutamente distinto do da finalidade prática (da arte humana ou mesmo dos costumes) ainda que ele seja pensado segundo uma analogia com a mesma.» (Ak. V, 181.)

(2) Ak. XX, 214.

(3) Ak. V, 186.

(4) Ak. XX, 205.

Digitalizado com CamScanner

natureza como arte, cujo espectáculo de formas parece apelar para um certo realismo da finalidade; tanto mais que, como vimos, o conceito de finalidade pressuposto no juízo teleológico é designado por Kant como *objectivo, material* e ainda *real.*

A simples consideração da natureza como *arte* é, no âmbito da faculdade de julgar reflectinte, *comum* ao juízo estético e ao juízo teleológico, embora este último parta da representação de certos produtos naturais que são *fins naturais.* Esta pressuposição comum aos dois juízos, permite sem dúvida que analisemos com maior rigor o juízo estético que ocupa a «parte essencial» da terceira Crítica, com a certeza de que a segunda parte, privilegiada neste trabalho, se esclarecerá indirectamente e sem o receio de falarmos de um juízo intrinsecamente afastado do outro pela diferença absoluta do princípio *a priori* que os informa, que é afinal *uma e mesma natureza representada como arte*, ainda que decerto *o conceito de finalidade sofra uma inflexão quando se passa do plano estético para o teleológico.* Lembremo-nos de que Kant concede uma certa primazia ao primeiro porque é aquele que coloca «absolutamente *a priori* no fundamento da sua reflexão sobre a natureza uma *finalidade formal* da natureza». E esta deve ser o que distingue o juízo estético do outro que se exerce sobre a materialidade dos objectos naturais e a que Kant chama simplesmente finalidade objectiva material (1): «Assim podemos considerar a *beleza da natureza* como *exibição* [Darstellung] do conceito de finalidade formal (simplesmente subjectiva) e os *fins naturais* como exibições do conceito de uma finalidade real (objectiva) e apreciamos uma pelo gosto (esteticamente), graças ao sentimento de prazer, a outra pelo entendimento e pela razão (logicamente, segundo conceitos)» (2). O juízo estético (3) é desprovido de qualquer conceito de conhecimento e tal é uma especificidade que lhe advém do simples facto de não determinar nenhum objecto. Nele, pelo contrário, o que é determinado é o sujeito e o respectivo sentimento, o que marca bem o seu carácter *formal.*

Nas diversas passagens em que Kant distingue, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, os dois juízos, a diferença específica existente entre ambos assenta geralmente em dois factos: por um lado, o juízo teleológico é *teórico* (a tal ponto que pertence à

(1) Distinguindo assim este tipo de finalidade de um outro, também objectivo, mas *formal*, que é o que se encontra nas matemáticas. Cf. § 62 da *K. U.*

(2) Ak. V, 193.

(3) Sobre a distinção entre juízo estético dos sentidos, por exemplo, «este vinho é agradável», e juízo estético reflectinte, cf. primeira Introdução, VIII.

Digitalizado com CamScanner

parte teórica da filosofia) e envolve a determinação de um conceito do objecto; por outro lado, e precisamente por possuir essa característica, não tem absolutamente nenhuma relação com qualquer sentimento de prazer retirado das coisas.

Perguntar-se-á se estas distinções não entram em contradição com a situação particular da própria faculdade de julgar reflectinte, no quadro sistemático apresentado pelo próprio Kant em qualquer das Introduções à *Crítica da Faculdade de Julgar*. Por outras palavras, como poderá um certo tipo dessa faculdade de julgar, como é o juízo teleológico, ser desprovido de todo e qualquer resíduo de sentimento e continuar ainda a ser reflectinte? É interessante que, numa passagem da Introdução, Kant aluda a uma certa interveniência, quase imperceptível, do elemento do sentimento na experiência cognitiva. Esse sentimento, originalmente proeminente, teria desaparecido à medida que a esfera do conhecimento se desenvolveu: «Sem dúvida que não experimentamos já nenhum prazer notável diante da capacidade para compreender a natureza e a sua unidade da divisão em géneros e espécies, pela qual somente são possíveis os conceitos empíricos que nos permitem conhecê-la nas suas leis particulares: mas este prazer existiu certamente em seu tempo e é unicamente porque sem ele a experiência mais comum não teria sido possível, que ele se misturou a pouco e pouco ao simples conhecimento e não foi particularmente notado» (1). Trata-se de um ponto difícil na *Crítica da Faculdade de Julgar* que geralmente os comentadores preferem não debater, mas que julgamos necessário esclarecer para uma compreensão adequada do «estranho» parentesco entre os domínios da arte e do biológico expresso na divisão da obra em causa.

Já anteriormente havíamos notado como, no conjunto sistemático e triádico dos poderes do espírito, se encontrava o sentimento de prazer e desprazer que correspondia, ao nível das faculdades de conhecer, à faculdade de julgar, sendo a arte o seu produto. Ora essa correspondência linear não significa, no entanto, que o *entendimento*, como poder de conhecer, e a *imaginação* sejam elididos (na primeira Crítica esta realiza a síntese entre a passividade e a espontaneidade do sujeito) e permaneçam inactivos. A verdade é que na faculdade de julgar estética, *entendimento* e *imaginação* entram numa relação *harmoniosa* pela apreensão da simples forma do objecto, relação que é diversas vezes designada por Kant de *jogo*. Mas «precisamente esta relação das duas faculdades de conhecer, pode-se considerá-la evidentemente do simples ponto de vista subjectivo,

(1) Ak. V, 187.

Digitalizado com CamScanner

enquanto um destes poderes favoreça ou entrave a outra precisamente nesta mesma representação e afecte assim o *estado da mente* e por isso como uma relação que *pode ser sentida* (este caso não se produz no uso isolado de nenhum outro poder de conhecer)» (1). É, pois, neste jogo harmonioso entre, por um lado, um *poder de apreender* e, por outro, o poder de expor, que reside o fulcro da finalidade formal subjectiva do juízo que, no dizer de Kant, é uma e a mesma coisa que o sentimento do prazer (2).

E sendo esses os dois poderes de conhecer próprios da faculdade de julgar, é natural que o recurso que o juízo teleológico faz à *razão* para, conjuntamente com o entendimento, julgar a natureza ou alguns dos seus produtos, apareça como uma certa «desvirtuação» daquilo que constitui essencialmente o juízo reflectinte. Tratar-se-á aí, sem dúvida, da intervenção de um factor, de algum modo estranho, que contamina o estatuto autónomo que, afinal, deveria ser o apanágio da faculdade de julgar reflectinte em geral. Lembremo-nos da defesa que claramente Kant faz desse estatuto: «A finalidade da natureza é assim um conceito particular *a priori* que tem a sua origem unicamente na faculdade de julgar reflectinte.» (3) É assim que o princípio próprio da faculdade de julgar reflectinte se encontra incólume no juízo estético; basta notar que este não supõe um conceito do seu objecto (o entendimento e a imaginação harmonizam-se aí na base da apreensão da simples forma, por isso da intuição) e a reflexão atribui-lhe uma finalidade universalmente válida. Bastaria, pois, esta modalidade estética do juízo reflectinte para nos convencer de que a natureza pode e deve ser representada como arte e que as suas formas múltiplas e diversas, puramente contingentes quando encaradas como resultantes dos princípios gerais *a priori* do nosso entendimento, «devem poder ser consideradas como necessárias a partir de um princípio de unidade da multiplicidade, ainda que tal (princípio) nos seja desconhecido» (4).

Sendo então o juízo estético paradigmático do acto de reflexão, a admissão do outro tipo de juízo reflectinte, mas já de natureza cognitiva, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, deverá ter um significado que se liga decerto com preocupações próprias de Kant, as quais provavelmente representam uma inflexão relativamente aos temas e objectivos da Crítica da Faculdade de Julgar Estética. Como nota Lebrun, a partir da intervenção do

(1) Ak. XX, 223.
(2) Cf., por exemplo, Ak. XX, 249 (primeira Introdução) e *K. U.*, § 12 (Ak. V, 222).
(3) Ak. V, 181.
(4) Ak. V, 180.

Digitalizado com CamScanner

juízo teleológico objectivo e material na *Crítica da Faculdade de Julgar*, esta «muda de eixo e a Crítica muda de tema: em vez de determinar a autonomia da *Urteilskraft* e de localizar o princípio próprio desta, ela examina, *a propósito de uma das suas figuras*, em que medida a razão tem o direito de articular o "modo de representação" de certos objectos» (1). Que razões teria havido pois para Kant mudar de eixo e de tema, que outras preocupações teóricas se manifestarão nesse abandono da pureza e da autonomia do juízo estético reflectinte? A resposta a tal questão encontra-se claramente desenvolvida nas Introduções (sobretudo na primeira) as quais devem ser consideradas como o repositório da problemática filosófica própria de toda a terceira Crítica, assim como o resultado da complexa evolução processada ao longo da década de 80.

Sabendo nós, pois, que o juízo estético não exige nenhum conceito de objecto, também não servirá obviamente para definir aquelas formas naturais que são susceptíveis de ser apreciadas precisamente enquanto *fins naturais*. Trata-se, muito concretamente, de apreciar determinados produtos da natureza segundo um conceito, para julgar sobre a possibilidade desses mesmos produtos (2). O problema então colocar-se-á um pouco mais claramente: *qual a necessidade de apreciar e definir, segundo um conceito que só tem analogia com um conceito da razão prática, certas formas naturais, qual a necessidade de representar certos produtos da natureza como fins naturais*? Qual a razão profunda onde poderá radicar esta mudança de eixo e de tema no interior de uma mesma obra e de uma mesma faculdade? Pensamos que as Introduções são o lugar em que Kant nos esclarece sobre tais temas e o seguinte extracto da Secção IX da primeira Introdução, «Acerca da apreciação teleológica», revela a chave, ou pelo menos uma das chaves, para a resposta: «É verdade que o conceito do fim e da finalidade é um conceito da razão na medida em que se lhes atribui o fundamento da possibilidade de um objecto. Só a finalidade da natureza, ou mesmo o conceito das coisas como fins naturais, coloca a razão como causa numa relação tal com estas coisas em que não as conhecemos como fundamento da sua possibilidade por nenhuma experiência. Porque é somente nos *produtos da arte* [Produkten der Kunst] que podemos tomar consciência da causalidade da razão a respeito de objectos a que, por isso, nós chamamos finais ou fins, e é somente em função de tais objectos que convém designar a razão

(1) Gérard Lebrun, *Kant et la Fin de la Métaphysique*, Paris, 1970, p. 438.

(2) Cf. *Erste Einleitung*, Ak. XX, 233-234.

Digitalizado com CamScanner

como técnica, em conformidade com a experiência que temos da causalidade da nossa própria faculdade. Só a representação da natureza como técnica à maneira de uma razão (por isso a atribuição de uma finalidade, e mesmo de fins, à *natureza*) é um conceito particular que não podemos encontrar na experiência e que só a faculdade de julgar coloca na sua reflexão sobre os objectos, para organizar, sob sua instrução, a experiência segundo leis empíricas, quero dizer, segundo a possibilidade que elas oferecem de instituírem um sistema» (1).

Daqui se poderá retirar dois elementos decisivos para a compreensão das intenções de Kant e que irão justificar o *privilégio* dado ao juízo teleológico. Em *primeiro* lugar, este parece ser o único que incide objectivamente sobre certas formações, e por isso é adequado para apreciar uma certa finalidade da natureza que, de facto, é colocada por nós, mas que também tem a sua «justificação material» ou o seu «motivo» nos próprios objectos técnicos. Afastando como interpretação lesiva do kantismo qualquer realismo da finalidade, e nunca esquecendo as inúmeras advertências de Kant a propósito da residência da teleologia no foro subjectivo, não deixa de ser verdade que é nos «*produtos da arte* [Produkten der Kunst] que podemos tomar consciência da causalidade da razão a respeito de objectos». Trata-se assim de uma apreciação que, ao aplicar o conceito de fim a determinadas coisas, pretende o seu conhecimento real, ainda que não constitutivo, como no juízo determinante. De qualquer maneira, talvez até seja possível estabelecer aqui uma analogia com a idealidade objectiva da experiência no juízo determinante da *Crítica da Razão Pura*: assim como, pelo facto de ser constituído pelas formas *a priori* da receptividade e da espontaneidade, o objecto não deixa de ser *real*, assim também a natureza ou os seus produtos, representados como técnicos ou finais «à maneira de uma razão» e segundo um conceito que só pertence à faculdade de julgar, não deixam de ser, no âmbito do juízo teleológico, finalidades objectivas (2). É assim também que na segunda Introdução, e confirmando o que já tinha sido exposto, a este respeito, na primeira, Kant distingue a *beleza da natureza* do con-

(1) Ak. XX, 235.

(2) A importância de uma apreciação teleológica da natureza na evolução da filosofia kantiana é bem vincada por Windelband num texto já aqui referido: «A consideração teleológica da natureza tornou-se para Kant, como para todo o século XVIII, tanto mais um problema central, quanto todo o desenvolvimento da sua teoria do conhecimento decorria do facto de encontrar o fundamento filosófico para a ciência natural pura, isto é, para a teoria newtoniana matemático-física.» (Wilhelm Windelband, Ak. V, 512.)

Digitalizado com CamScanner

ceito de *fins naturais*, e acrescenta que sobre essa diferença «se funda a divisão da crítica da faculdade de julgar em crítica da faculdade de julgar *estética* e crítica da faculdade de julgar *teleológica*; com efeito, entendemos pela primeira a faculdade de apreciar a finalidade formal (a que chamamos também subjectiva), pela segunda a faculdade de apreciar a finalidade real (objetciva) da natureza, pelo entendimento e a razão» (1). Assim, ressalta, desde logo, a importância do juízo teleológico, pela sua aplicação possível a certos objectos e consequentemente pelo seu alcance, diríamos, teorético, o que obviamente o juízo estético é incapaz de realizar, «limitado» que está ao jogo subjectivo e harmonioso do entendimento e da imaginação.

Mas um *segundo aspecto* sobressai desse extracto da primeira Introdução e este, na nossa opinião, ainda mais importante. É que, no dizer de Kant, esse conceito de finalidade que encontramos, na apreciação dos produtos naturais, incorporado no juízo teleológico serve também (e esta característica é decisiva) «para organizar, sob a sua instrução, a experiência segundo leis empíricas» e não simplesmente organizá-la, mas organizá-la segundo critérios sistemáticos. Tocamos aqui no cerne do problema teleológico, assim como no decisivo papel que essa forma de juízo desempenha na *Crítica da Faculdade de Julgar*: só um juízo que aplique um conceito, pelo qual a natureza se defina como *objectiva* e *realmente* final, é que pode assumir-se como um instrumento de sistematização da natureza. Por outras palavras, só um juízo, não puramente estético, mas de *alcance teorético*, por isso com uma relação a conceitos de objectos, é que poderia fundar um outro tipo de *experiência* (2). E, como

(1) Ak. V, 193.

(2) É Ernst Cassirer quem, denotando uma comprensão admirável da terceira Crítica no seu todo, ressalta a importância organizadora e sistemática do juízo teleológico por contraste com o estético: «Aqui se esclarecem, ao mesmo tempo, tanto a interdependência como a oposição que se estabelecem, entre as duas manifestações do conceito de fim, na estética e na teleologia da natureza. Também a apreciação estética significava uma transformação completa, na comparação com a realidade, do entendimento puro e das suas leis gerais; também através dela se descobria e fundamentava uma nova função da consciência. Mas o campo que, deste modo, se abria como um campo independente, continuava a conservar aqui a independência e o carácter separado da sua determinação: separava-se, como um mundo de "jogo" autárquico e referido ao seu próprio centro, do mundo das realidades empíricas e dos empíricos. Pelo contrário, na consideração teleológica da natureza e dos organismos não se opera uma tal separação; aquilo que neste caso tem lugar é uma constante influência recíproca [Wechselwirkung] entre o conceito de natureza que o entendimento traça e o conceito de natureza estabelecido pela faculdade de julgar teleológica.» (Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Darmstadt, 1477, p. 372.)

Digitalizado com CamScanner

veremos melhor, este é o fulcro temático das Introduções, isto é, a formulação de um outro tipo de experiência na qual o sujeito se orienta na indefinida prolixidade das leis empíricas. *E orientar-se significa determinar o ponto de vista que possibilite a sistematicidade.*

Assim se justifica amplamente o privilégio que conferimos à segunda parte da *Crítica da Faculdade de Julgar*. É esta que, escrita depois (1) da primeira Introdução — a qual, por sua vez, já contém abundantemente preocupações sistemáticas — realiza, no sentido próprio do termo, aquele *contacto influenciante* entre os domínios heterogéneos provenientes da *Crítica da Razão Pura*, o que é feito simultaneamente com uma metafísica da natureza exposta de uma forma acabada. É o que veremos melhor com a filosofia kantiana dos *dois entendimentos* e com a determinação de um *fim último da natureza* (2). Assim se condensam nas Introduções e na segunda parte da terceira Crítica os motivos sistemáticos que só o juízo teleológico tem competência para introduzir. A parte que aí cabe ao organismo já se adivinha e vamos desvendá-la a pouco e pouco. Para tanto, seremos primeiramente obrigados, num 1.º Capítulo, a retomar com desenvolvimento alguns temas aflorados nesta parte introdutória. Tentaremos isolar os principais fios condutores que, a partir da *Crítica da Razão Pura*, conduzem Kant à descoberta da estrutura teleológica do juízo reflectinte e, em consequência, ao *lugar sistemático do organismo.*

---

(1) Sobre a formação do texto da terceira Crítica e a discussão minuciosa da cronologia das suas partes, ver o cuidadoso texto de G. Tonelli em *Revue Internationale de Philosophie*, vol. VIII, 1954, pp. 423-448. Sobre o momento da redacção da primeira Introdução relativamente à segunda parte da obra ver, por exemplo, p. 440.

(2) Problemáticas estudadas respectivamente no Cap. VIII e 4.ª Secção.

Digitalizado com CamScanner

1.ª SECÇÃO

TOTALIDADE E RAZÃO NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA. *A REFIGURAÇÃO DO CONCEITO DE NATUREZA*

Digitalizado com CamScanner

CAPÍTULO I

As antinomias da razão e a questão da totalidade

§ 1. HETEROGENEIDADE E INTERINFLUÊNCIA DOS DOMÍNIOS PRÁTICO E TEORÉTICO

Já possuímos suficientes elementos para compreender a necessidade que Kant sentiu na terceira Crítica de reconduzir a multiplicidade infinita e contingente das leis empíricas e dos fenómenos em geral a uma unidade que permitisse uma experiência sistemática e unitária. No fundo, trata-se de uma antiga intenção do filósofo desde o texto de 1763 sobre o *Único fundamento possível*... No Kant da última Crítica esse objectivo corresponde a uma ordem problemática bem precisa: pensar a natureza de uma outra maneira, ou, como já o referimos, *refigurá-la*. E a que se deve ainda esta vontade de refiguração? À urgência em colocar a natureza de tal modo que esta seja o *meio de contacto e influência* entre os dois domínios heterogéneos que a tarefa propedêutica crítica determinou precisamente como heterogéneos e indiferentes. Na *Crítica da Razão Prática* existe já uma formulação consistente do problema da influência entre os dois domínios. Vejamos como Kant coloca aí a questão: «Para lá dos objectos da experiência, por conseguinte no que concerne às coisas como números, era recusado com toda a legitimidade à razão especulativa tudo o que de positivo possuísse um conhecimento. Mas esta actuava de tal maneira que, apesar disso, colocava em segurança o conceito dos números, isto é, pensar a possibilidade e mesmo a necessidade daqueles e, por exemplo, salvava a liberdade, considerada negativamente, contra todas as objecções, ao aceitá-la como absolutamente compatível com aqueles princípios e limitações da razão pura teorética, sem contudo dar a conhecer de tais

Digitalizado com CamScanner

objectos algo de determinado e de extenso, na medida em que ela [a razão especulativa] cortou antes toda a perspectiva a esse respeito.

«Ao contrário, a lei moral, ainda que não nos dê sobre tal questão nenhuma perspectiva, dá-nos contudo um facto absolutamente inexplicável a partir de todos os dados do mundo sensível e a partir de todo o domínio do nosso uso teorético da razão, facto que dá indicações sobre um mundo do entendimento puro, que até o determina positivamente e nos faz conhecer dele alguma coisa, nomeadamente uma lei.

«Esta lei deve dar ao mundo sensível — enquanto de natureza sensível (no que diz respeito aos seres racionais) — a forma de um mundo do entendimento, isto é, de uma natureza *supra-sensível*, sem no entanto romper o seu mecanismo. Ora a natureza, no sentido mais geral, é a existência das coisas sob leis. A natureza sensível de seres racionais em geral, é a existência destes seres debaixo de leis empiricamente condicionadas, o que, para a razão, é uma *heteronomia*. A natureza supra-sensível destes mesmos seres é, ao contrário, a sua existência segundo leis independentes de toda a condição empírica e que pertencem por conseguinte à *autonomia* da razão pura.

«E como as leis segundo as quais a existência das coisas depende do seu conhecimento são leis práticas, a natureza supra-sensível, enquanto podemos fazer dela um conceito, não é senão uma *natureza sob a autonomia da razão pura prática*. Mas a lei desta autonomia é a lei moral, que é por isso a lei fundamental de uma natureza supra-sensível e é um mundo do entendimento puro, cujo negativo [Gegenbild] deve existir no mundo sensível, mas sem qualquer rompimento das leis deste mundo. Poder-se-ia chamar *arquétipo* (*natura archetypa*) ao primeiro mundo, o qual conhecemos simplesmente na razão; e ao outro *éctipo* (*natura ectypa*), porque contém o efeito possível da ideia do primeiro como princípio determinante da vontade. Porque, com efeito, a lei moral transporta-nos, de uma maneira ideal, a uma natureza em que a razão pura, se fosse acompanhada com um poder físico que lhe fosse proporcionado, produziria o soberano bem e determinaria o nosso querer a conferir a forma do mundo sensível, como a um todo de seres racionais.» (1)

Eis um texto importantíssimo para a compreensão do complexo processo da formação de uma outra metafísica da natureza que vai ser a da *Crítica da Faculdade de Julgar*, e que desen-

(1) Ak. V, 42-43.

Digitalizado com CamScanner

volve com toda a clareza e consistência o tema maior da Introdução à terceira Crítica: *a influência e o efeito provocados por uma legalidade moral no domínio da legalidade natural.* Poderíamos comentá-lo largamente, mas porque voltaremos a esta questão com alguma insistência, notemos tão só como Kant fala em dar à natureza sensível a forma de um mundo do entendimento puro sem, no entanto, prejudicar aquela natureza enquanto possuidora duma legalidade própria. Relevemos o termo *forma* que, à primeira vista, parece irrelevante e tem, na verdade, um privilégio conceptual grande na constituição de uma outra natureza que passa obviamente por uma re-figuração daquela que supõe as leis gerais do entendimento.

Por outro lado, o que percorre todo o texto e se encerra no último parágrafo, é a ideia de uma determinação muito forte (diríamos quase platónica) da legalidade moral em relação à natureza sensível. Parece ser aquela um princípio agente que in-formará a natureza *stricto sensu*, sendo de prever que esta poderia *receber* ou ser completamente *impregnada* pelo supra-sensível, se fosse possível uma completa adequação dos princípios. *Que a lei moral nos determine de modo a conferirmos uma forma à natureza enquanto* **todo**, *é algo de notável numa filosofia que sai da sua tarefa crítica com dois domínios tão heterogéneos como o são o especulativo e o prático.*

Convirá por último perguntar: nesta influência em que parece que a razão prática tem um papel activo contra uma natureza sensível passiva, até que ponto não começa, por sua vez, a razão a sensibilizar-se? Por outras palavras, se a natureza se des-sensibiliza ao ser-lhe aplicada uma legislação própria da razão prática, não acontece que o supra-sensível se sensibiliza simultaneamente? Não são questões retóricas. Veremos que a ultrapassagem da situação aporética da antinomia da razão, se dá definitivamente quando a razão se descobre como «sensibilizada» ou, mais propriamente, «esquematizada».

Devemos pois colocar as nossas investigações num plano genético e procurar detectar na obra kantiana anterior à *Crítica da Faculdade de Julgar*, onde e como descobriu Kant um princípio de solução para o problema em causa. Desde logo devemos perguntar-nos: qual o estado do problema do mundo no quadro da *Crítica da Razão Pura*, que tipo de formulações é aí desenvolvido, de que maneira essas formulações conduzem a posteriores desenvolvimento ou, pelo contrário, são abandonadas como algo de extrínseco a soluções mais tarde descobertas?

Digitalizado com CamScanner

§ 2. A TOTALIDADE DO MUNDO COMO APORIA DA RAZÃO ESPECULATIVA

O tema de um *Welt als Ganzes* aparece com toda a autonomia na Dialéctica Transcendental, particularmente na Antinomia da Razão Pura. Esta, como se sabe, desenrola-se à volta de uma ideia da unidade absoluta da série das condições do fenómeno ou ainda, por outras palavras, tem como objectivo a *absoluta totalidade da síntese* do lado das condições de um fenómeno dado. É de notar que nos encontramos no ponto da primeira Crítica em que Kant leva até à exaustão a sua «lógica da aparência» [Logik des Scheins], onde se demonstra quando e como, em função do sistema da experiência definida anteriormente, a razão começa a operar dialecticamente. É possível perguntarmos se as antinomias da razão não absorvem, no conjunto das quatro modalidades, a problemática das ideias transcendentais referentes à alma (os parologismos) e a Deus (o ideal da razão pura ou ser supremo). Lembremo-nos de que o problema da *segunda antinomia* é o da possibilidade da *determinação do simples* na série das sucessivas divisões de um composto, problema que é central nos parologismos, e que o 3.º Capítulo sobre o ideal da razão pura integra as três provas possíveis que a razão especulativa define para a prova da existência de Deus, das quais as duas primeiras, ou sejam, a físico-teológica e a cosmológica, se deixam conduzir para o interior da problemática da quarta antinomia. A tese desta é que ao «mundo pertence algo que, quer seja sua parte, quer seja sua causa, é um ser absolutamente necessário» (Ak. III, 314 (A 452/B 480) e na contradição a que o combate entre tese e antítese necessariamente leva, encontramos os temas maiores dos dois tipos de provas referidos: a discussão sobre a prova *a contingentia mundi* própria da prova cosmológica e a discussão sobre a inclusão ou não do ser supremo na cadeia das condições de que a prova físico-teológica ainda se ocupa (Cf. Ak. III, 414 (A 621/B 649). Ora, é justamente quando se estuda os raciocínios dialécticos da razão pura que também se tornam plenamente inteligíveis as primeiras linhas do Prefácio da 1.ª edição: a razão coloca questões que não pode evitar, tendo em conta a sua própria natureza. «Ela parte de princípios cujo uso é inevitável no curso da experiência e, ao mesmo tempo, suficientemente confirmados por ela. Com a sua ajuda ela eleva-se sempre mais alto (como se adequa tão bem à sua natureza), para condições mais afastadas. Mas, apercebendo-se que, deste modo, a sua obra deve permanecer para sempre incompleta, pois que os problemas não cessam, vê-se obrigada a refugiar-se em princípios que ultra-

Digitalizado com CamScanner

passam todo o uso possível da experiência e que, contudo parecem tão pouco suspeitos que a razão humana comum [gemeine Menschenvernunft], ela própria, se encontra de acordo com eles.» (1) Deste modo se expõe a peculiar natureza da razão: o seu destino é *transcender* e em certo sentido transcender-*se*, pois estamos perante um acto em que a legalidade da razão teorética é colocada como «ultrapassada» por aqueles princípios «cujo uso é inevitável no curso da experiência». É um facto que é com eles que pode afastar-se para outros planos de condicionamento dos fenómenos: a razão compreenderá por exemplo o conjunto dos fenómenos segundo a suposição da *permanência da substância* ou da *causalidade* ou da *comunidade*.

Concretamente, e talvez seja a boa interpretação desta passagem, a qual, logo no início da *Crítica da Razão Pura*, abre toda ela para a problemática da Dialéctica Transcendental, esse distanciamento face ao curso da experiência pode ter a forma de uma verdadeira reflexão transcendental sobre os próprios princípios que necessariamente incorporam a experiência. «Mas, apercebendo-se de que, deste modo, a sua obra deve permanecer para sempre incompleta», ou seja, dando-se conta de que o distanciamento operado, essa distância adquirida, não seria ela própria princípio de solução para os proliferantes problemas, resolve então encontrar abrigo em princípios que ultrapassam a experiência e todo o seu uso possível. É que, pelos vistos, no anterior posicionamento, embora distanciada, a razão estava orientada por princípios que, por sua vez, guardavam uma certa relação com o curso da experiência. Agora, ela não só se distancia para pontos afastados, mas ainda correlacionados com a experiência; recorre ainda ao abrigo de certos princípios que ultrapassam [überschreiten] qualquer uso da experiência. Mas, ao praticar este salto ou esta elevação por cima do curso da experiência, a razão não deixa, por isso, de ficar com ideias, aquelas ideias que aliás a impelem a não se conter no experienciável. Assim, *o que perdeu em segurança quanto à forma de determinação do conhecimento de objectos, ganhará em amplitude de visão.* Com esta amplitude talvez cessassem as questões que uma orientação constringentemente experiencial não controla na sua proliferação. Mas, mais tarde, se confirmará que os critérios utilizados pelos tradicionais combatentes do «campo de batalha destes combates sem fim» que é a Metafísica, não servem para resolver as questões que a razão, nesse estado de corte com a experiência, coloca. O ponto de vista é mais amplo, sem dúvida,

(1) Ak. IV, 7 (A VIII).

Digitalizado com CamScanner

mas a dificuldade agora reside em que certamente ele é *demasiadamente amplo.*

Ora todo e qualquer conhecimento corresponde a um objecto constituído pela colaboração da passividade e da espontaneidade em geral, mas que o tornam finito como tal. Finito quer justamente dizer, aqui, com uma forma, ou por outras palavras, *representável.* A razão perde o contacto com a experiência porque, ao envolver-se naqueles princípios que ultrapassam todo o uso possível da experiência, perde a possibilidade de representar o que quer que seja e, particularmente, as suas próprias ideias. *Ultrapassar a experiência* será então, no seu significado preciso, *perder o sentido das formas* enquanto algo dável na intuição e pensável pelo entendimento. A tão falada finitude humana reside naquela característica dos seres racionais e sensíveis que Kant já havia assinalado no § 10 da *Dissertatio* de 1770. De tais convicções não irá Kant jamais separar-se. Os actos propriamente intelectuais precisam, por assim dizer, de uma mediação através de símbolos, espécie de sinais dos conceitos inteligíveis e pelos quais a *mente possa visualizar formas.* Tal é a condição mais geral do conhecimento.

Na Antinomia da Dialéctica, Kant recupera directamente estes primeiros pensamentos do primeiro Prefácio e vai aí comentar largamente a questão do *Weltganze*, apoiado já em todo o trabalho crítico fundamental, anteriormente realizado na Estética e nas Analíticas (1). A Antinomia trata das ideias transcendentais «na medida em que dizem respeito à absoluta totalidade na síntese dos fenómenos, conceitos do mundo [Weltbegriffe], em parte por causa desta totalidade incondicionada sobre a qual se funda o conceito do todo do mundo, o qual é, ele próprio, somente uma ideia, em parte porque elas preten-

(1) No entanto, o problema central que é a antinomia da razão não se deve colocar como um mero sucedâneo do trabalho crítico desenvolvido anteriormente por Kant na *K. r. V.* Pelo contrário, na ordem das preocupações e dos temas, e a fazer fé no que o filósofo diz a Garve em 21 de Setembro de 1798, a problemática da antinomia da razão pura é um verdadeiro ponto de arranque de toda a obra crítica que, no seu todo, representará a solução para essa questão inicial. «O ponto de que eu parti não foi a investigação sobre a existência de Deus, da imortalidade, etc., mas sim a antinomia pura...; tal foi o que primeiramente me despertou do torpor [Schlummer] dogmático e me impulsionou [hintrieb] mesmo para a Crítica da Razão, para levantar o escândalo da ilusória contradição da razão consigo mesma.» (Ak. XII, 257-258).

Devo o conhecimento deste importantíssimo texto ao Professor Oswaldo Market que determinou claramente o seu lugar fundamental na compreensão da génese da primeira Crítica, numa conferência realizada na F. C. S. H. da U. N. L. em Abril de 1981.

Digitalizado com CamScanner

dem apenas (1) a síntese dos fenómenos, portanto, a síntese empírica, enquanto, ao contrário, a totalidade absoluta na síntese das condições de todas as coisas possíveis em geral dará lugar a um ideal da razão pura, o qual é completamente diferente do conceito do mundo, ainda que em relação com ele» (2). Parece estarmos perante *dois conceitos de totalidade*, um que significa a absoluta totalidade da síntese dos fenómenos e outro que não inclui a síntese dos fenómenos, mas sim a totalidade das condições da possibilidade dos objectos em geral. Ora esta última arranca de categorias diferentes que não respeitam à antinomia da razão pura propriamente dita, a qual se ocupa dos conceitos do mundo, por isso, da totalidade da síntese empírica. Assim, o que nos interessa é precisamente aquela *primeira* figura da totalidade, por outras palavras, o *Weltganze* (3). Esta figura é, ela própria, uma ideia da razão, ou seja, esta «totalidade incondicionada sobre a qual se funda o conceito do todo do mundo que é, ele próprio, somente uma ideia».

Há, então, que construir sistematicamente a pluralidade dessa ideia de totalidade incondicionada, o que Kant faz como seria de esperar, a partir da tábua das categorias. Aqui utiliza Kant mais uma vez a sua sistemática tópica que já lhe permitira determinar integralmente as categorias, a partir dos juízos, e os princípios do entendimento a partir daquelas (4). Guiado então

---

(1) Heimsoeth faz notar o sentido deste *apenas*. Kant quer realçar a unidade incondicionada das condições objectivas no fenómeno e *apenas* isso. «A limitação, diz Heimsoeth, serve neste lugar do texto para delimitar imediatamente contra o terceiro tema da Dialéctica, o qual se ocupa de algo completamente diferente do "mundo": da ideia de uma totalidade de todas as condições de *possibilidade* de "objectos em geral".» (H. Heimsoeth, *Transzendentale Dialektik*, Bd. 2, Berlin, 1967, p. 202).

(2) Ak. III, 282 (A 407/B 434).

(3) Interessa-nos precisamente o problema daquela totalidade colocada pela razão que Kant designou por *cosmológica*. Tal como este diz no § 50 dos *Prolegomena*: «Chamo por isso a esta ideia, cosmológica, porque toma sempre o seu objecto somente no mundo sensível, e também porque não necessita de nenhuma outra ideia senão daquela cujo objecto [Gegenstand] é um objecto [Objekt] dos sentidos.»

(4) Há que fazer uma precisão: o sistema das ideias transcendentais é, por si, mais amplo do que o sistema das ideias que constituem a antinomia da razão propriamente dita. Na terceira Secção do Primeiro Livro da Dialéctica Transcendental, Kant esclarece que esse sistema amplo das ideias da razão «se deixa conduzir a três classes de que a *primeira* contém a *unidade* absoluta (incondicionada) do *sujeito pensante*; a *segunda*, a *unidade* absoluta da *série das condições* [Reihe der Bedingungen]; a *terceira*, a *unidade* absoluta da *condição de todos os objectos do pensamento em geral*». (Ak. III, 258, B 391/A 334). Essas três classes de ideias são deduzidas das três categorias da relação.

Digitalizado com CamScanner

pelo fio condutor que é a própria divisão das categorias, encontra Kant a divisão quadripartida da antinomia da ideia de mundo ou do mundo como totalidade da síntese dos fenómenos. Mas, facto que nos importa sobremaneira, Kant, antes de realizar essa extracção das ideias a partir do quadro das categorias, e a propósito do carácter regressivo da síntese presente nessa ideia de totalidade, declara que, para «organizar o quadro das ideias segundo o quadro das categorias, tomamos em primeiro lugar os dois *quanta* originais de toda a nossa intuição, o tempo e o espaço» (1). Este predomínio dado às formas da intuição só pode, quanto a nós, encerrar um significado: é sobre uma má compreensão da natureza do tempo e do espaço que se funda toda a antinomia da razão. Por outras palavras, é na Estética que devemos encontrar resposta para os impasses da razão dialéctica.

§ 3. A ESTRUTURA FUNDAMENTAL DA ANTINOMIA. O PROBLEMA DA SÉRIE IRREPRESENTÁVEL E INFORME

Começa aqui a divisão das ideias segundo as classes de categorias, começando pelas de quantidade. E, não perdendo de vista o que verdadeiramente caracteriza qualquer das ideias, ou seja, o facto de todas elas dizerem respeito à absoluta totalidade da *série* do lado das condições de um condicionado ou, como já também referimos, a «*unidade* absoluta da *série das condições do fenómeno*», será importante isolar aquele conceito que parece estar presente em todas as ideias e que lhes confere uma certa semelhança. Trata-se aqui evidentemente do conceito de *série*. Este parece ser de facto aquilo que dá sentido à *regressão* praticada na síntese que pretende ir da condição mais próxima de um dado fenómeno condicionado para as condições mais afastadas. É que a razão exige que «se o condicionado é dado, também é dada a soma inteira das condições e, por conseguinte, o incondicionado absoluto» (2).

Assim, as ideias cosmológicas, se é verdade que tratam da síntese regressiva que progride *in antecedentia*, possuirão forçosamente uma relação forte com a série em si. E este conceito confere, por sua vez, um privilégio assinalável à forma *a priori* do sentido interno, o tempo. «O tempo é em si mesmo uma série (e a condição formal de todas as séries) e é a razão

(1) Ak. III, 284 (A 411/B 438).
(2) Ak. III, 283 (A 409/B 436).

Digitalizado com CamScanner

porque se pode aí distinguir *a priori*, relativamente a um presente dado, os *antecedentia* [die antecedentia], como condições (o passado) dos *consequentibus* (do futuro).» (1) Condição formal de todas as séries e factor de possibilidade da regressão em geral *in antecedentia* (regressão que caracteriza as ideias cosmológicas em geral), o tempo é, dos dois *quanta* que a *Estética* transcendental determinou como infinitos, aquele que domina na própria constituição da série, ocupando aí o espaço um lugar, se quisermos, neutro (embora não deixe de ser, na ordem formal, ainda uma condição de possibilidade). Basta verificar que *neste não se pode distinguir, só por si, uma progressão e uma regressão, o que se conjuga com o facto de só no tempo esta distinção se poder processar relativamente a um tempo presente.* Assim, no espaço, pode dizer-se que há *agregação* e não *série*, o que, por outras palavras, significa que nele não existe *subordinação* das partes mas tão só *coordenação.* Ora também a *subordinação* distingue a série, na qual um momento é condição de possibilidade do outro. E isso só se pode produzir no tempo: «a síntese das diversas partes do espaço, esta síntese por meio da qual nós o apreendemos, é sucessiva e, por conseguinte, ela produz-se no tempo e comporta uma série» (2). Assim, é o conceito de série (de que o tempo é a condição de possibilidade) que comanda a própria progressão ou regressão no espaço, e parece mesmo que este funciona tão só como uma espécie de «material» de representação do tempo, o qual, só por si, não poderia ser mais do que a condição formal da síntese em causa.

Dir-se-ia que esta *dominância da série*, se se impõe ao nível da primeira ideia transcendental que repousa sobre a quantidade, já não será tão fortemente determinante nas outras ideias. Tal objecção não atende, quanto a nós, nem ao espírito, nem à letra do texto kantiano. Kant pretende exactamente mostrar que, nas ideias transcendentais, nenhum objecto é pensável, porque nenhum existe para ser representável. O que remete para o problema: será que a série do tempo, condição de possibilidade da síntese integral, acabada, de todos os fenómenos é *representável* dentro de certos limites? *É no plano da representabilidade que se joga a antinomia, a sua aporeticidade e o seu princípio de solução.* Torna-se então claro que o conceito de série deverá — enquanto forma do próprio sentido interno, por sua vez, forma *a priori* de toda e qualquer representação — persistir com importância decisiva na antinomia das outras

(1) Ak. III, 284, 285 (A 411/8 438).
(2) Ak. III, 285 (A 412/B 439).

Digitalizado com CamScanner

ideias transcendentais. Assim, convém mostrar, percorrendo as antinomias, como Kant torna claro que é a temporalidade, por outras palavras, a *série*, aquilo que constitui intrinsecamente a própria contradição em que a razão tropeça. Vamos limitar-nos a passos das «considerações sobre as teses» que Kant faz seguir sempre à exposição bipartida de cada antinomia, segundo uma tese e uma antítese. A razão por que escolhemos o lado da tese tem que ver com a valorização que o próprio Kant faz das teses em detrimento das antíteses e que ele resume num *interesse prático*, num *interesse especulativo* e, por último, numa aproximação natural ao *senso-comum* (1).

É lógico que na primeira antinomia a série temporal tenha um lugar central: é aquela que precisamente se constitui a partir dos *quanta* infinitos que são as formas da sensibilidade, e as categorias que aí entram em jogo são as da quantidade pura. Na tese afirma-se que o mundo teve um começo no tempo e que é limitado no espaço, na antítese é dito que o mundo não tem um começo, nem tem limites no espaço, mas que é infinito relativamente a ambos.

O objecto da digladiação é, pois, o mundo como quantidade infinita ou melhor, como é formulado por Kant, «a síntese sucessiva da unidade na medida de um *quantum*», a qual não poderá nunca ser acabada (2).

«Daí se segue certamente que não pode ter decorrido uma eternidade de estados efectivos, sucedendo-se uns aos outros até um dado instante (o presente) e que, por conseguinte, o mundo deve ter um começo» (3), tal é o argumento da tese, a qual no entanto esquece que «para pensar a totalidade de um tal enorme número, porque não podemos invocar limites que constituam por si mesmos esta totalidade na intuição, devemos dar-nos conta do nosso conceito, o qual neste caso não pode partir do todo para o número enorme determinado das partes, mas deve, ao contrário, demonstrar a possibilidade de um todo pela síntese sucessiva das partes. Ora, como esta síntese nunca se poderia constituir numa série que se vai completando, não é possível pensar uma totalidade, nem antes, nem também depois através dela. Com efeito, o conceito da totalidade, ele próprio, é neste caso a representação de uma síntese completamente acabada das partes e este acabamento é impossível e portanto também o seu conceito» (4).

---

(1) Ak. III, 324-325 (A 466/B 494).
(2) Ak. III, 298 (A 432/B 460).
(3) Ak. III, 298 (A 432/B 460).
(4) Ak. III, 298-300 (A 433/B 461).

Digitalizado com CamScanner

Deste excerto da Observação à tese da primeira antinomia, algumas coisas importantes há a realçar que se prendem com o que atrás já foi dito.

Em primeiro lugar, é nítido que Kant desenvolve o seu raciocínio sobre o tipo de totalidade em causa nesta antinomia, não a partir do conceito que se pode encontrar no quadro das categorias com a designação de *Allheit*. Pelo contrário, aqui o que está em causa será «a possibilidade de um todo através da síntese sucessiva das partes», numa série cuja condição formal é o tempo, *o que transfere o problema e a sua eventual solução para o plano das formas da intuição ou, se quisermos, da Estética.* Para esta totalidade não existirá, pois, um esquema figurável (ou que simplesmente realize a mediação com a multiplicidade da intuição), ao contrário do que sucederá decerto com a totaildade [Allheit] como conceito puro do entendimento. Estamos, aliás, perante uma distinção importante que é a intrínseca aos resultados da Estética e da Lógica transcendentais: *a diferenciação dentro do conceito geral da totalidade é algo de decisivas consequências* e que percorre outras distinções fundamentais, a começar no que respeita à diferença de planos e de utilizações de que são objecto os conceitos puros. Heimsoeth, por exemplo, é da opinião que para «a revolução crítica de Kant foi absolutamente decisiva a problemática nascente com o tema da totalidade [Allheit]; distinguem-se aí em oposição (o que já também Baumgarten distinguira conceptualmente): Totum e Compositum. Os *quanta continua*, espaço e tempo, mostram-se-nos na verdade como um *totum*, cujas partes (*totale et partiale* denomina um capítulo da ontologia tradicional) são só "limitações" do todo — enquanto a totalidade sempre como *unitas in conjunctione plurium*. Só assim se separam já forma e princípios do mundo sensível e intuitivo da nossa experiência, do "mundo" do puro pensamento» (1).

Em segundo lugar, confirma-se o que já havíamos mencionado na nossa Introdução: o conceito de um todo dos fenóemnos é impossível porque não é, ele próprio, representável. Ora, como se trata de uma grandeza indeterminável, o conceito de totalidade que na tábua das categorias se aplica a quantidades discretas permanecerá inaplicado a uma multiplicidade que, neste caso, é nitidamente *homogénea* e *contínua*.

Em terceiro lugar, e decorrendo das anteriores observações, é o *modelo da série*, por conseguinte a série que é o tempo, que

(1) Heinz Heimsoeth, «Zur Herkunft und Entwicklung von Kants Kategorientafel», *Kant-Studie*, Bd. 54, 1963, pp. 385-386.

Digitalizado com CamScanner

determina a natureza da própria antinomia. De facto, não é concebível que a multiplicidade incluída na síntese sucessiva das partes possa ser apreendida simultaneamente, o que advém da própria definição do verdadeiro conceito fundamental da infinitude [Unendlichkeit]: «a síntese sucessiva da unidade na medida de um quantum», a qual não pode ser acabada. Estamos, pois, a ver que o «conceito» de totalidade que tal síntese possibilitaria é um conceito *sui generis*, de impossível esquematização, ou, por outras palavras, não susceptível de uma sensibilização. É por isso que, enquanto para as quantidades determinadas (incluindo por isso a *Allheit*) existe um esquema possível e mesmo necessário que é o *número* (1) — que é aquilo que também permite ter uma certa relação com objectos e, como diz Kant, *uma significação* (1) —, para a totalidade, como para uma síntese absoltuamente acabada, não é possível qualquer tipo de esquema.

A *segunda antinomia* surge das *categorias da quantidade* e envolve a discussão dos limites da divisão de um todo dado na intuição como fenómeno. A tese afirma que «toda a substância composta no mundo é feita de partes simples e não existe absolutamente mais nada, a não ser o simples ou aquilo que é composto disso» (2), enquanto na antítese se defende que «nenhuma coisa composta no mundo é feita de partes simples e naquele nada existe absolutamente simples» (3).

Também aqui a divisão sucessiva está submetida às condições formais do tempo e do espaço, e, nesse sentido, se pressupõe a predeterminância da divisibilidade do espaço e do tempo. A série das divisões aplica-se àquilo a que Kant chama uma grandeza extensiva, que afinal são todas as substâncias compostas existentes no mundo. Mas como qualquer grandeza extensiva é um fenómeno cuja forma se encontra determinada pelas condições transcendentais da nossa subjectividade, praticar uma divisão, ou ainda operar uma regressão na série das

---

(1) Como Kant refere no capítulo sobre o esquematismo da Analítica: «A imagem pura de todas as grandezas (*quantorum*) ante o sentido externo é o espaço, e a de todos os objectos dos sentidos em geral é o tempo. Mas o esquema puro da grandeza (*quantitatis*) considerada como um conceito do entendimento é o *número*, que é uma representação envolvendo a adição sucessiva da unidade à unidade (do homogéneo). O número não é, pois, outra coisa senão a unidade da síntese da multiplicidade de uma intuição homogénea em geral, pelo facto que eu gero o próprio tempo na apreensão da intuição.» Ak. III, 137 (A 142/B 182).

(1) Cf. Ak. III, 137 (A 142/ B 182).
(2) Ak. III, 300 (A 434/B 462).
(3) Ak. III, 301 (A 436/B 463).

Digitalizado com CamScanner

partes que se vão achando pela divisão da substância composta, vai traduzir-se na divisão sucessiva do espaço e do tempo, a qual é a condição formal da possibilidade de todas as grandezas extensivas e de todos os fenómenos.

Assim, essa regressão na *série* destas condições, série cuja totalidade seria dada na medida em que a decomposição pudesse chegar a partes *simples*, não deve ser pensada como exercendo-se naquilo a que a tese chama «substância composta», mas sim sobre as condições formais da sensibilidade que possibilitam que haja todo e qualquer composto. Mas, como refere Kant, «o espaço e o tempo não são feitos de partes simples», o que está de acordo com o ensinamento da Estética, para a qual todos os espaços e todos os tempos são limitações de um mesmo espaço absoluto e singular e de um mesmo tempo igualmente qualificado. Limitações que, no entanto, continuam a ser grandezas com uma determinada extensibilidade, por mais pequena que seja. Por isso, é dito na Observação sobre a tese da segunda antinomia: «O espaço e o tempo não são feitos de partes simples.» (1)

Dividir uma substância composta até ao fim significará pois pretender decompor até ao incondicionado uma grandeza contínua, como o são ou o espaço ou o tempo. Pensar o contrário e pretender que a decomposição de qualquer composto pudesse atingir o limite do simples, seria o mesmo que tentar desvincular as coisas das condições subjectivas do espaço e do tempo. De facto, aqui se manifesta o que já se evidenciara na primeira antinomia e que, como veremos, será uma característica fundamental das duas últimas: é o *formal da sensibilidade que absorve a especificidade da série, própria de cada antinomia.* E Kant salienta este facto a respeito da segunda, quando expõe a solução da ideia cosmológica que respeita à totalidade da divisão de um todo dado na intuição. «Parece, na verdade, que, já que um corpo deve ser representado como uma substância no espaço, ele seja, no que respeita à lei da divisibilidade do espaço, distinto nisso deste espaço. O que se aplica de imediato ao espaço». Cada espaço intuído nos seus limites é um tal todo cujas partes são sempre, por sua vez, espaços em toda a decomposição, e é por isso divisível ao infinito. E acrescenta-se que «se segue também de um modo absolutamente natural a segunda aplicação a um fenómeno exterior (corpo) fechado nos seus limites. A divisibilidade do mesmo funda-se na divisibilidade do espaço, o qual constitui a possibilidade do corpo como um todo

(1) Ak. III, 305 (A 440/B 468).

Digitalizado com CamScanner

extenso. Este é, por isso, divisível ao infinito, sem que por isso constitua um número infinito de partes» (1). Pareceria que, agora, a série fundamental é a do espaço. No entanto, ainda aqui o problema fundamental continua a ser o de uma regressão ao infinito no processo de divisibilidade, o que pressupõe, sim, a série do tempo.

Assim Kant contesta que, no que respeita à lei da divisibilidade, haja uma diferença entre a decomposição da substância e a das formas *a priori* da intuição. O simples (ou seja, o termo final da decomposição) representaria simplesmente a anulação do espaço, que não é algo que em si subsista, mas sim a forma pela qual as coisas subsistentes nos são dadas. Então, esta situação que parece inviabilizar o próprio conceito que se tem de uma substância em geral, só poderá ser ultrapassada com a intervenção da dicotomia fundamental do criticismo kantiano, o fenómeno e a coisa em si. Só praticando tal distinção se tornará possível absorver numa mesma regra da divisão, tanto a substância considerada, como a sua condição formal: é o que Kant faz, ao dizer que «a substância não é um sujeito absoluto, mas uma imagem permanente da sensibilidade» (2). Verifica-se também como a solução se encontra logo que passam para primeiro plano os objectos da Estética Transcendental: a antinomia desenvolve-se no próprio esquecimento a que a razão especulativa vota a primeira parte da Teoria Transcendental dos Elementos... Mais uma vez se revela o absoluto predomínio da problemática da Estética, o privilégio das formas da sensibilidade na constituição da antinomia, conforme já sucedera na primeira.

Na *terceira antinomia*, a contradição da razão especulativa já não reside no facto de se colocar um incondicionado como pertencendo à série. Na verdade, refere-se à possibilidade da série, ela própria, começar por um tipo de causalidade em que a causa é heterogénea ao efeito, por um lado, e, por outro, em que a causalidade é essencialmente diferente daquela que ocorre no domínio da natureza. Por outras palavras, a série parece deixar de ser, na terceira antinomia, correspondente às categorias de relação, aquilo que era nas duas anteriores, isto é, uma sucessão *no* homogéneo que, em última análise, era absorvida no contínuo infinito das formas puras da sensibilidade. É por isso que a terceira e a quarta antinomias, oriundas respectivamente dos conceitos puros da relação e da modalidade, são ditas *dinâmicas*, por contraposição com as anteriores, denominadas

---

(1) Ak. III, 358 (A 525/B 553).
(2) Ak. III, 359 (A 526/B 554).

Digitalizado com CamScanner

matemáticas. Tal distinção tinha já sido feita no § 11 da Analítica dos Conceitos, ao ser dito, na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, do quadro das categorias: a primeira observação a fazer sobre ele «é que este quadro, que contém quatro classes de conceitos do entendimento, pode dividir-se, em primeiro lugar, em duas partes, cupa primeira diz respeito aos objectos da intuição (pura, assim como empírica), mas a segunda à existência destes objectos (quer em relação uns com os outros, quer em relação com o entendimento)».

«A primeira classe, denominá-la-ei a classe das categorias *matemáticas*, a segunda a das categorias *dinâmicas*. A primeira classe não possui, como se vê, correlatos, que se encontram só na segunda. Esta diferença deve ter decerto um fundamento na natureza do entendimento (1).» Tal distinção é, como veremos um pouco mais à frente, de largas consequências na lógica do nosso trabalho e nela assenta uma importante definição de natureza. Mas, por agora, trata-se de ver até que ponto o carácter heterogéneo da série da terceira antinomia modifica o privilégio que as formas *a priori* da intuição, particularmente o tempo, têm na própria constituição da contradição. *Por outras palavras, será que uma série dinâmica em que se encontram existentes conectados segundo uma regra de causalidade terá uma natureza diferente das séries matemáticas e por isso subtrair-se-á mais facilmente à pré-determinância da forma da intuição, em particular da forma do sentido interno*? Observemos, para tornar mais claro, o problema que está em jogo para Kant na tese e na antítese, respectivamente: «A causalidade segundo as leis da natureza não é a única donde possam ser deduzidos os fenómenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário aceitar para esclarecimento dos mesmos» (2); ao que se contrapõe: «Não há liberdade, mas, ao contrário, tudo no mundo acontece segundo as leis da natureza» (3).

O que está então em causa na tese será a existência de um tipo de causalidade diferente da causalidade natural, por conseguinte uma causalidade que não esteja ela própria empiricamente condicionada. Parece que inevitavelmente se desembocará na dificuldade das anteriores antinomias. E realmente, se se pretende colocar o momento da causa incondicionada empiricamene no começo absoluto da série, *volta-se a determinar uma síntese que se quer absoluta mas cujo termo primeiro é*

(1) Ak. III, 95, 96 (B 110).
(2) Ak. III, 308 (A 444/B 472).
(3) Ak. III, 309 (A 445/B 473).

Digitalizado com CamScanner

colocado ilusoriamente tal como acontecia com as antinomias anteriores. O que se deve então entender por uma «espontaneidade absoluta das causas, que consiste em começar *por si* uma série de fenómenos que corre segundo as leis da natureza» (1)? Decerto que essa espontaneidade não poderá estar submetida às condições de tempo e vai ter de ser retirada da série propriamente dita. Essa subtracção à série é uma exigência do próprio carácter heterogéneo que se reconhece a esta causalidade dinâmica, mas, mais do que isso, resulta do facto de a série das condições no tempo ser uma série de fenómenos e não de coisas em si. Se se desse este último caso, então seria possível introduzir na série dos fenómenos um começo absoluto derivado de uma vontade originária.

Por outro lado, é verdade que é possível saltar da série, é possível invocar uma espontaneidade que comece séries dentro da série, de forma a inflectir a direcção da série em geral, porque o homem introduz aí um momento de acção, uma novidade oriunda do supra-sensível. «Se (por exemplo) me levanto agora da minha cadeira de uma forma absolutamente livre e sem a influência que determina necessariamente as causas naturais, então começa de uma forma absoluta, neste acontecimento, com todas as suas consequências naturais ao infinito, uma nova série, ainda que segundo o tempo este acontecimento não seja mais do que a continuação de uma série precendente» (2).

É, pois, a heterogeneidade do princípio dinâmico que permite a Kant resolver a antinomia, embora se trate de uma solução contida no próprio conceito de uma espontaneidade sem dúvida incondicionada, pois que subtraída às condições do espaço e do tempo, e por isso substraída à série, mas de qualquer modo, e *segundo o tempo*, operando sobre a série ela própria constituída, seja ela qual for. O que tem como resultado não resolver só por si o problema da totalidade incondicionada da série dos fenómenos, segundo a legalidade existente na conexão entre a causa e o efeito. Como nota Kant, tanto na terceira como na quarta antinomias, não existe uma contradição insanável entre tese e antítese como se verifica nas duas anteriores: por um lado existe a capacidade de começar séries de acontecimentos (quando me levanto da minha cadeira), por outro lado continua a ser indeterminável um primeiro começo. De facto, percebe-se que o poder de começar novas séries pertença ao homem que é um ser não simplesmente empírico, mas é de qual-

(1) Ak. III, 310 (A 447/B 475).
(2) Ak. III, 312 (A 450/B 478).

Digitalizado com CamScanner

quer modo essa irredutível característica de ser empírico, que ele também possui, que faz que tenha de operar sobre séries *já desenvolvidas*. Por isso, Kant, para salvaguardar a importância e a necessidade de uma liberdade transcendental, empenha-se em realçar que não se trata, na tese desta antinomia, «de um começo absolutamente primeiro quanto ao tempo, mas do começo absolutamente primeiro, quanto à causalidade» (1), ao mesmo tempo que reafirmará esta inexistência de condicionamento para a acção voluntária [willkürliche Handlung] e que não sofre, sob nenhuma outra perspectiva, qualquer influência ligada ao tempo: «ainda que contudo o seu efeito comece na série dos fenómenos» não pode «nunca todavia constituir aí um começo absolutamente primeiro» (2). Ora se considerarmos que *é este que precisamente está em causa nas ideias cosmológicas*, cujo objecto é explicitamente «a *unidade* absoluta da *série* das *condições do fenómeno*», *não podemos deixar de pensar que esta antinomia é inevitavelmente conduzida às condições formais sob que caíam as anteriores*. Do estrito ponto de vista teorético, a colocação fora da série de certos princípios a ela heterogéneos não resolve a antinomia, porque eu não conseguirei jamais conhecer objectivamente quando e como o incondicionado que não contacta com a série, no plano em que esta se prolonga, determina um começo absoluto da série. *Se encararmos a série dos fenómenos sob o ponto de vista do incondicionado absoluto, o princípio dinâmico deveria colocar-se no mesmo plano da série e então o heterogéneo diluir-se-á no homogéneo*. Kant preserva o heterogéneo enquanto origem, mas terá então de desviar o centro polémico da antinomia em causa, do centro polémico apresentado como sendo o objecto de digladiação de todas as quatro, isto é, a *totalidade incondicionada dos fenómenos*.

Quase insensivelmente, a totalidade do que parece em absoluto remetido para uma discussão sobre e no homogéneo, sobre e no contínuo, parece, também ela, poder mudar, não de estatuto quanto à sua figurabilidade, mas ao menos «sofrer» uma influência externa à série, influência que se resume na possibilidade da série geral poder ser ela mesma inflectida. Que a liberdade influa na natureza é algo de extrema importância dentro de uma filosofia cujo aspecto mais notório é precisamente a abismal diferença dos dois campos.

Na *Crítica da Razão Pura* é a terceira antinomia que primeiro possibilita pensar esta passagem [Übergang] entre os dois

---

(1) Ak. III, 312 (A 450/478).
(2) Ak. III, 375 (A 554/B 582).

Digitalizado com CamScanner

domínios heterogéneos. Pode dizer-se, é certo, que se trata de uma passagem pensada ainda insatisfatoriamente e que *deixa incólume o problema da totalidade ou do mundo como todo.* Isso é um facto, mas os simples papéis atribuídos aos elementos da dicotomia, cujo traço essencial é o da *actividade* da liberdade e o da *passividade* da natureza, vão persistir como uma peça essencial de futuros desenvolvimentos que retomam o problema dessa passagem e influência.

A *última antinomia* surge das categorias da modalidade e a tese defende que ao «mundo pertence algo que, quer como sua parte, quer como sua causa, é um ser absolutamente necessário» (1), enquanto a antítese afirma que «não existe, em nenhuma parte, nenhum ser absolutamente necessário, nem no mundo, nem fora do mundo, enquanto sua causa» (2).

Também nesta contradição o princípio é heterogéneo à série e deixa-se pensar através do par conceptual contingência-necessidade. A admissão de um ser necessário fora da série das mudanças fenomenais que é a própria série temporal uni-dimensional, depara desde logo com o problema de saber se esse ser deve, ele próprio, fazer parte da série ou não. É de notar que a própria característica categorial da antinomia, que balança entre o conceito da contigência dos fenómenos e o de uma necessidade que anule essa contingência, não permite a Kant um mesmo esquema de solução (ou quase-solução) que aquele utilizado na terceira antinomia. É que aqui a saída para o exterior da série não poderá ser feita do mesmo modo: enquanto na anterior antinomia havia uma espontaneidade absoluta (a liberdade humana) que criava novas séries, sem por isso perder o contacto com a série em geral, desta vez a saída para o exterior da linha das mudanças fenomenais só poderá ter como consequência *hipostasiar* o conceito de *necessidade*, isto é, retirar-lhe qualquer tipo de relação com a experiência. É o que Kant explica ao referir-se ao inevitável abandono que a razão especulativa deverá fazer da série dos fenómenos: «Mas, como não podia encontrar aí nenhum primeiro começo, nem qualquer membro supremo, abandonou-se subitamente o conceito empírico da contigência e tomou-se a categoria pura, a qual então forneceu uma série puramente inteligível, cuja integralidade [Vollständigkeit] repousava na existência de uma causa absolutamente necessária que, não estando já ligada a nenhuma condição sensível, estava também liberta da condição do tempo e, por

(1) Ak. III, 314 (A 452/B 480).
(2) Ak. III, 315 (A 453/B 481).

Digitalizado com CamScanner

isso, de começar a sua própria causalidade. Mas esta forma de proceder é completamente ilegítima (...).» (1)

Por isso, a contradição é facilmente desmontada pelo aparecimento dominante da série dos contingentes como aquilo que só resta depois do conceito de absolutamente necessário ter passado para o plano do transcendente. Mais uma vez o *privilégio da série e da forma do sentido interno*, apesar de *aquela ser dinâmica e conter existentes*. Quando Kant nos diz que o tempo é a condição de possibilidade da série, será importante pensarmos que uma série de fenómenos conectados pela regra da relação causa-efeito não poderá ser, ela própria, mais do que a série das representações e estas, como se sabe pela Estética e pela Analítica transcendentais, não são mais do que *modificações do sentido interno* (2). Por isso, comenta Heimsoeth que «a série do tempo e a série das mudanças estão de tal modo correlacionadas que, quanto às coisas, aquela serve de fundamento a esta última — e mesmo também *a priori* e independentemente desta deve ser representada e intuitivamente compreendida» (3).

Ora, *a série só pode ser figurável, como nos ensina a Estética e a Analítica, numa intuição formal do próprio tempo*. Esta intuição, sabemo-lo também, é a maneira como Kant nos apresenta na Analítica dos Conceitos a operação sintética da espontaneidade sobre um diverso *a priori* fornecido pela sensibilidade e que a sensibilidade contém. Que intuição formal é essa, à qual agora parece reduzir-se a série dos fenómenos e que reduz à sua

---

(1) Ak. III, 318 (A 459/B 487).

(2) O que interessa verdadeiramente no plano transcendental e, por isso, na avaliação ontológica da série dinâmica, é a condição formal que determina a possibilidade da sua constituição. Poder-se-á objectar que é impossível reduzir a esse formalismo do puro da intuição, aquilo mesmo que é dado na intuição, o *Stoff* que faz com que as representações sejam algo de real. A tais objecções responde Kant em vários passos da segunda edição da *K. r. V.* e tais respostas ocupam-se invariavelmente do tempo, da sua realidade ou idealidade. Numa nota à *prova* da tese da quarta antinomia é, mais uma vez, a preocupação em *definir com clareza o tempo*, esse tempo que simultaneamente idealiza e objectiva as coisas, e que é sem dúvida um dos aspectos do kantismo mais difícil de pensar, que volta a aparecer: «O tempo, como condição formal da possibilidade das mudanças, é, na verdade, anterior a estas, mas, subjectivamente e na realidade efectiva da consciência, a representação não é dada, assim como qualquer outra, senão por ocasião das percepções», Ak. III, 314 (A 452/B 480). A verdade é que Kant reconhece sempre que aquilo que se apresenta como mais determinante na série, enquanto série, é o *tempo*, como condição formal da intuição dos fenómenos.

(3) H. Heimsoeth, *Transzendentale Dialektik*, Bd. 2, Berlin, 1967, p. 250.

Digitalizado com CamScanner

natureza formal as próprias séries dinâmicas? Que intuição é essa cuja função mais característica parece ser a de figurar a forma da intuição?

§ 4. A NATUREZA INFORME OU NÃO GESTÁLTICA DA INTUIÇÃO FORMAL DA LINHA REPRESENTATIVA DA SÉRIE INFINITA

Kant, como já referimos, interessa-nos pela intuição formal, enquanto acto sintético exercido sobre uma multiplicidade encerrada virtualmente nas formas puras da sensibilidade: os indefinidos espaços e tempos de que a Estética falava. Por isso, ao mesmo tempo que se distingue da simples formas da intuição (1), a intuição formal contém também mais do que aquela. Numa importante nota do § 26 a distinção entre ambos é feita claramente: «O espaço representado como *objecto* (tal como é necessário que aconteça na geometria), contém mais do que a simples forma da intuição; contém a apreensão conjunta do múltiplo dado numa representação intuitiva segundo a forma da sensibilidade, de tal maneira que a *forma da intuição* dá simplesmente a multiplicidade, enquanto a *intuição formal* dá a unidade da representação» (2).

É então legítimo afirmar que *a série do tempo, dominante nas antinomias, resulta de uma composição ou acto sintético produbido a partir do material* **a priori** *fornecido pelas formas da sensibilidade.* Ela própria será por isso e simplesmente uma *intuição formal.* Ora, é justamente essa intuição que, resultando de um *quantum* infinito que é o próprio tempo como pura forma do sentido interno, para ser representável deverá obviamente ser também finita. O seu ser finito e, no entanto, «representante» da série infinita impõe-lhe também uma *figuração* (ou esquema-

---

(1) Sobre a enigmática multiplicidade *a priori*, a que Kant logo no § 10 da Analítica dos Conceitos atribui tanta importância («a lógica transcendental encontra diante de si uma multiplicidade da sensibilidade *a priori* que a estética transcendental lhe apresenta» — B 102), diz Kant o seguinte no § 17 desse mesmo livro da Analítica Transcendental: «O espaço e o tempo e todas as suas partes são *intuições*, por conseguinte representações singulares com a multiplicidade que elas encerram nelas mesmas (ver a Estética Transcendental): não são, pois, simples conceitos, pelos quais precisamente a mesma consciência seja contida em muitas representações, mas sim muitas representações enquanto contidas numa consciência de si mesmas, por consequência enquanto compostas, donde se segue a unidade da consciência como sintética, embora seja realmente encontrada de uma forma originária.» Ak. III, 111 (B 137).

(2) Ak. III, 125 (B 161).

Digitalizado com CamScanner

tização) possível. Que figuração é essa que, de algum modo, é a representação da síntese dos fenómenos de que falam as ilusões da razão, ainda que não possa ser a representação da ideia cosmológica como totalidade da síntese? *A figuração de uma intuição formal extremamente simples, a qual não contenha mais do que uma dimensão como convém ao tempo, é dada por Kant através de uma linha.* Existem vários exemplos da linha na *Crítica da Razão Pura* e estes servem sempre para exemplificar este acto pobre, mas original, que consiste na síntese do múltiplo *a priori* fornecido pelas formas da sensibilidade, síntese que cobrará o seu índice cognitivo no facto de ela própria assentar na unidade de uma consciência transcendental. «Assim, a simples forma da intuição sensível externa, o espaço, não é ainda um conhecimento; ela dá somente a multiplicidade da intuição *a priori* para um conhecimento possível. Mas para conhecer algo no espaço, por exemplo uma linha, devo traçá-la [muss ich sie ziehen] e assim conseguir sinteticamente uma determinada ligação da multiplicidade dada, de forma que a unidade deste acto seja, ao mesmo tempo, a unidade da consciência (no conceito de uma linha) e que, por essa via, um objecto (um espaço determinado) seja, primeiro que tudo, conhecido.» (1)

Noutros textos a imagem da linha aparece explicitamente utilizada para figurar o tempo enquanto este é susceptível de uma intuição. O mesmo é dizer que a série do tempo [Zeitreihe] de que nos falam as antinomias tem essa imagem linear em que afinal são absorvidas *todas as séries, quer as de natureza matemática, quer as de natureza dinâmica.* Por exemplo, na segunda parte do § 24 da Analítica existem duas ocorrências em que a imagem linear do tempo é descrita: «(...) não podemos representar o próprio tempo sem dar atenção, durante o traçar de uma linha recta (que deve ser a representação exteriormente figurada do tempo), simplesmente ao acto da síntese da multiplicidade, pelo qual determinamos sucessivamente o sentido interno e, por essa via, sem dar atenção à sucessão desta determinação que nele tem lugar» (2). Ou, no mesmo parágrafo, um pouco mas à frente: «(...) não podemos tornar para nós o tempo representável [vorstellig], o qual não é contudo um objecto da intuição externa, de outro modo que não seja pela imagem de uma linha, enquanto a traçamos e que, sem este modo de exibição [Darstellungsart], não poderíamos conhecer de forma nenhuma a unidade da sua medida» (3).

---

(1) Ak. III, 111-112 (B 137-138).
(2) Ak. III, 121 (B 154).
(3) Ak. III, 122 (B 156).

Digitalizado com CamScanner

Estes exemplos da figuração possível da série do tempo permitem que retiremos uma conclusão importante: a síntese infinita, na medida de um *quantum* que não poderá obviamente ser levada a um termo, por conseguinte, *a totalidade da série dos fenómenos, é uma ideia para a qual não há forma possível.* A figuração da intuição formal do tempo tem os seus limites precisos que se relacionam com a própria natureza extensiva das nossas representações (1). Por outras palavras, é impossível totalizar numa intuição do tempo particular (numa linha particular traçada por ocasião de um acto sintético) a indefinida quantidade de diverso *a priori* que a simples forma pura do sentido interno é capaz de fornecer. Mas a verdade, e tal é a fonte da antinomia, é que a ideia de totalidade exigia que a série representável fosse infinita, já que aí se tratava de fenómenos subordinados às condições da nossa sensibilidade. Sendo assim, todas as questões de que as antinomias se ocupavam diziam respeito a um objecto que nunca poderia ser dado na intuição, nem sob nenhuma outra modalidade, a não ser no pensamento, isto é, a *totalidade absolutamente incondicionada* da síntese das representações. Como diz lapidarmente Kant, a ideia cosmológica, a totalidade como ideia da razão, é, ou demasiadamente grande, ou demasiadamente pequena para todo o *conceito do entendimento. Com efeito*, «que o mundo não tenha um começo, é algo de demasiadamente *grande* para o nosso conceito porque, consistindo este numa regressão sucessiva, nunca poderá, no entanto, percorrer todo o tempo decorrido pela eternidade» (2), mas se, por exemplo, antiteticamente supusermos que o mundo possui um começo, então já é o nosso conceito que é *demasiadamente grande*, pois que exigirá sempre um momento anterior àquele que poderia considerar-se primeiro na série do tempo. *Os nossos conceitos do entendimento hipostasiados em ideias da razão são, pois, sempre incomensuráveis com o objecto de que fala a antinomia.*

---

(1) Lembremo-nos do quadro dos princípios do entendimento, no qual se encontram os Axiomas da Intuição que são assim formulados: «*Todas as intuições são grandezas extensivas*» — Ak. III, 148 (A 162/ /B 201). E se pensarmos que Kant define este tipo de grandeza como sendo «aquela na qual a representação das partes torna possível a representação do todo (e por conseguinte a precede necessariamente)» — Ak. III, 149 (A 162/B 203) —, é fácil compreender que a extensibilidade de qualquer intuição como condição da sua própria representabilidade é sariamente *finita*, e que a totalidade que lhe é aplicável só poderá ser o conceito puro [Allheit] encontrado em terceiro lugar nas categorias da quantidade, e nunca a totalidade [Totalität] como ideia da síntese absoluta da série das condições dos fenómenos.

(2) Ak. III, 336 (A 486/B 514).

Digitalizado com CamScanner

A solução do problema dada no quadro do idealismo transcendental requer, em primeiro lugar, o reconhecimento da situação original sobre que se constitui a contradição do raciocínio especulativo, isto é, o facto de o tempo como *condição formal da série* ser *in-formável*. Não se trata de uma contradição, porque o in-formável deve entender-se no sentido de não se poder apresentar com uma *Gestalt*, o que, a acontecer, contrariaria toda a doutrina kantiana sobre as formas *a priori* da sensibilidade, cuja intuição, absolutamente pura, não apresenta *Gestalt* possível. Demonstrámos que a sua figuração linear é sempre necessariamente uma pseudofiguração porque só nos dá uma parcela *demasiadamente pequena*, neste caso, para o nosso conceito racional de totalidade e trata-se aí tão só de uma intuição formal do tempo, inconfundível com a própria forma da intuição que respeita a um *quantum* infinito.

Esta solução requer, no entanto, uma operação bastante interessante e que nos vai dar elementos apreciáveis para a compreensão da génese de uma nova ideia de totalidade, a verificar no Apêndice à Dialéctica Transcendental. Trata-se de algo a que, aliás, já vínhamos aludindo desde o início desta secção (1) e que consiste numa certa *redução* da especificidade de cada antinomia a um mesmo modelo que é o da *série*. O que para nós tem mais importância é o facto de aí se *diluirem as antinomias dinâmicas* que, à primeira vista, pareciam guardar uma autonomia, conforme à própria distinção categorial feita por Kant. A verdade é que, numa observação final sobre a solução das ideias transcendentais matemáticas, e em que igualmente se procura esboçar uma solução para as dinâmicas, Kant pratica claramente essa redução que já se deixava adivinhar desde o reconhecimento do privilégio da série: «Quando representámos num quadro a antinomia da razão pura através de todas as ideias transcendentais e mostrámos o fundamento deste conflito e o único meio de o resolver, meio que consistia em declarar falsas as duas convicções opostas, então representámos sempre as condições como pertencendo ao seu condicionado segundo as relações do espaço e do tempo, o que é a pressuposição vulgar do entendimento comum, sobre a qual repousava também completamente aquele conflito. Desse ponto de vista, todas as representações dialécticas da totalidade na série das condições para um dado condicionado eram, do princípio ao fim, *de uma mesma espécie*. Tratava-se sempre de uma série na qual a condição estava

(1) Na Estética Transcendental, Kant explica que o recurso à linha é feito por *analogia*. Cf. Ak. III, 60 (A 33/B 50).

Digitalizado com CamScanner

conectada ao condicionado como a um membro da mesma e na qual, por isso, eram *homogéneos*, já que a regressão não devia nunca ser pensada como acabada ou, caso isso acontecesse, devia ser necessário que um membro condicionado em si tivesse sido aceite falsamente como primeiro, por conseguinte como incondicionado.» (1)

§ 5. A IMPORTÂNCIA DA DICOTOMIA CONCEPTUAL MUNDO/NATUREZA

No entanto, tendo sido feita a redução de todas as séries a um modelo de série, parecendo mesmo que afinal o heterogéneo é absorvível no homogéneo, pois que, quanto à *extensão*, e segundo o *tempo*, só existe uma *espécie* de série, diferenças há que subsistem entre a totalidade matemática e a dinâmica. É que esta última permite pensar uma totalidade em que: *em primeiro lugar*, a totalidade da síntese seja pensada a partir de um princípio de possibilidade não-sensível e exterior à série; *em segundo lugar*, a série dinâmica constitui-se com existentes e estamos então perante uma natureza *materialiter spectata*, a qual, apesar de, segundo o tempo, ser passível de uma formalização, conserva sob o ponto de vista dinâmico uma força interna própria «aproveitável» para uma consideração diferente da totalidade. Aliás, ao mesmo tempo que, do ponto de vista estritamente antinómico, pratica a redução do heterogéneo ao homogéneo, Kant dá a maior importância à distinção entre as séries, o que lhe permite simultaneamente distinguir uma *natureza* de um *mundo*. Assim, «possuímos duas expressões, *Mundo* e *Natureza* [Welt und Natur] que, por vezes, se sobrepõem. A primeira significa o todo matemático de todos os fenómenos e a totalidade da sua síntese [Totalität ihrer Synthesis] em grande, tanto como em pequeno, isto é, na progressão da mesma por composição ou por divisão. Mas este mundo chama-se natureza (2) enquanto ela é conside-

---

(1) Ak. III, 360 (A 528/B 556).

(2) Neste ponto Kant faz uma esclarecedora nota: «A natureza tomada *adjectivamente* (formaliter) significa a interdependência das determinações de uma coisa segundo um princípio interno da causalidade. Ao contrário, entende-se por natureza tomada de uma forma *substantiva* [substantive] (materialiter), o conjunto dos fenómenos, enquanto estão todos completamente interdependentes em virtude de um princípio interno da causalidade. No primeiro caso, fala-se da natureza da matéria fluida, do fogo, etc., e não nos servimos desta palavra senão *adjectivamente*; ao contrário, quando se fala das coisas da natureza, pensa-se num todo subsistente.» — Ak. III, 289 (A 419/B 446).

Digitalizado com CamScanner

rada como um todo dinâmico e não se tem em vista aqui a agregação no espaço ou no tempo a realizar como uma grandeza, mas a unidade na existência dos fenómenos» (1). E adianta Kant, no fim do seu raciocínio acerca desta distinção, que tal «distinção não é presentemente ainda de uma grande importância, mas pode tornar-se mais importante posteriormente» (2).

Estamos, pois, perante aquilo que se pode classificar como um acto de *subtracção* do conceito de natureza em relação ao de mundo que é, ao mesmo tempo, uma divisão da ideia de totalidade em dois, que não poderá deixar de ter consequências. Isso abre para uma problemática de algum modo estranha à antinomia, a qual privilegia a série formal redutora, em detrimento da autonomia do dinâmico.

A discussão a que as contradições da razão especulativa deu lugar e que teve como objecto a totalidade absoluta e incondicionada dos fenómenos salda-se, pois, numa aporia, pois que essa totalidade não é figurável. Essa carência essencial em adquirir uma Gestalt possível advém do facto de a razão não tomar em linha de conta a natureza fenomenal das coisas do mundo e consequentemente as condições formais e *a priori* da sensibilidade sob as quais as coisas nos são dadas. Ao recordar o ensinamento da Estética «resolve-se» o problema da totalidade. Mas tal resolução é, só por si, o reconhecimento de que tal ideia não será nunca epistemologicamente viável, isto é, nunca se achará para ela uma representação possível. A aporia continua, pois, e Kant, quando, já na *Teoria do Método*, desenvolve considerações sobre a disciplina da razão pura, contenta-se, em larga medida, com a situação de aporeticidade em que a razão teórica saiu dos conflitos cosmológicos e da Dialéctica em geral. Importará então mostrar ao adversário onde radicam os vícios do salto especulativo, e sobretudo deve-se permanecer tranquilo e «sem inquietação pela boa causa (o interesse prático) porque esse nunca está em causa num conflito simplesmente especulativo» (3).

Sobretudo esse refúgio no plano prático significa que a ideia de totalidade da antinomia, essa *crux philosopho* de que já falava a *Dissertatio*, pela sua própria aporeticidade, parece deixar incólume a absoluta dicotomia do teorético e do prático, da natureza e da liberdade. Pelo que essa totalidade, formal e irrepresentável, apresenta-se também falha de operacionali-

---

(1) Ak. III, 288-289 (A 418/B 446).
(2) Ak. III, 290 (A 420/B 448).
(3) Ak. III, 487 (A 744/B 772).

Digitalizado com CamScanner

dade no âmbito da problemática própria da aproximação entre os dois domínios, apenas esboçada, como se viu, na terceira antinomia. E essa é a questão do sistema que precisamente ocupará Kant, do sistema real da filosofia que é uma tarefa mais ampla e fundamental do que aquela designada pela metafísica especulativa estritamente entendida (1).

No prosseguimento do nosso trabalho vamos precisamente procurar descrever *a passagem a uma outra ideia de totalidade*, essa sim, já operacional do ponto de vista sistemático.

E é desde logo no Apêndice à *Dialéctica Transcendental* que iremos procurar essa nova imagem que a razão deverá necessariamente forjar para a ultrapassagem da situação que a antinomia determinou como aporética. Para tanto será preciso que se processem as seguintes alterações relativamente à estrutura da situação antinómica:

1. Que o heterogéneo se liberte do homogéneo, o que pressupõe a introdução de princípios de diferenciação no seio da própria totalidade a organizar;
2. Que o meio e modelo da totalidade deixe de ser a série ou a linha, como pretendia a razão antinómica, e passe a ser uma qualquer forma gestáltica;
3. Que o todo dinâmico [natura materialiter spectata] redutível a uma linha, desde que considerada em extensibilidade e segundo o tempo, passe a ser um todo dinâmico contido em limites, caracterizando-se por uma pregnância específica;
4. Que o existente da natureza, *materialiter spectata*, adquira ele próprio uma pregnância e uma operacionalidade tais que no encadeamento das coisas naturais passe a ser um *singular* [Einzeln]. Esta última condição não é ainda suficientemente salvaguardada no Apêndice à Dialéctica, porque, como veremos, o particular não obtém aí uma circunscrição própria. No entanto, a existência nesse texto de um *princípio de especificação da natureza* permite antever uma inevitável e progressiva qualificação do particular em textos posteriores.

---

(1) Cf. Ak. III, 544 (A 841/B 869).

Digitalizado com CamScanner

CAPÍTULO II

Organização sistemática e especificação da natureza: o aparecimento do particular como problema

§ 6. O USO REGULADOR DAS IDEIAS DA RAZÃO

Para a inteligibilidade da constituição do pensamento sistemático kantiano, o qual a partir da revolução copernicana procura novas e inesperadas vias até chegar à terceira *Crítica*, é de enorme importância o Apêndice à Dialéctica Transcendental, sobretudo a sua primeira parte, «Sobre o Uso Regulador [regulativen Gebrauch] das Ideias da Razão Pura». Esse texto representa de facto a saída daquela situação aporética, ou pelo menos ambígua, que caracterizou a dialéctica da razão especulativa, particularmente no que respeita às antinomias e à ideia de totalidade que lhes está associada.

Efectivamente, se é verdade que a totalidade da série das condições dos fenómenos, enquanto problema transcendental, poderia ser absolutamente resolvida em atenção aos ensinamentos da Estética e Analítica transcendentais, não é menos verdade que essa totalidade incondicionada, esse *Weltganze*, campo de batalha da razão especulativa, permanecerá como um eterno problema para aquela. Nisto reside a ambiguidade do problema: ele é *resolúvel* enquanto questão mal colocada no quadro de uma filosofia transcendental, porém não deixa de ser um problema para esse mesmo pensamento pois que, doravante, apresentar-se-á como uma tarefa inacabável, como uma simples ideia cuja perfeição [Vollkommenheit] nunca poderá, ela própria, ser pensada. Mas, nesse sentido, ela adquire também um sentido *positivo*, desde que se transforme num problema questionável.

Digitalizado com CamScanner

«Porque através do princípio cosmológico da totalidade, não é *dado* nenhum máximo [Maximum] à série das condições num mundo sensível considerado como uma coisa em si, mas, ao contrário, porque este só pode ser dado numa regressão da mesma, assim conserva o mencionado princípio da razão pura a sua validade e o seu significado próprio. Na verdade, não enquanto axioma para pensar a totalidade como efectiva [wirklich] no objecto, mas como um *problema* para o entendimento, por isso, para o sujeito, para estabelecer e prosseguir, de acordo com a integralidade na ideia, a regressão na série das condições relativas a um dado condicionado.» (1) Ora é este problema sem solução que vai motivar, logo no Apêndice à Dialéctica, uma reorganização do pensamento kantiano de consequências enormes para a posterior evolução do mesmo. O problema do *Weltganzes*, que já havia sido problema maior da razão especulativa na *Crítica da Razão Pura*, continuará a sê-lo, conservando uma validade própria e determinando deslocações sensíveis no interior de uma filosofia. No dizer de um autor como Bäumler, que valorizou a linha da evolução que em Kant vai permitir pensar o individual e fundar uma nova estética, é a representação desta unidade que é o todo do mundo, *Weltganzes*, que «fecha e coroa a parte teorética da filosofia crítica» (2) e que permitirá mesmo compreender a constituição das temática e problemática da *Crítica da Faculdade de Julgar* (3). E é na verdade esta totalidade para a qual, como se viu, não há figuração possível, a não ser aquela quase-figuração da linha, que continua, pois, a ser questionada no Apêndice.

À primeira vista, o tema e objectivos deste texto parecem situar-se na mesma linha de desenvolvimento que já havia sido indicada em certos passos da Dialéctica. Tal como o título da primeira parte do Apêndice menciona, é do uso regulador das ideias da razão que se trata. Tal entra em sintonia com a passagem da Dialéctica acima citada e com a natureza finalmente problemática das ideias da razão. Esse uso regulador

---

(1) Ak. III, 348 (A 508/B 536).

(2) Alfred Bäumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Darmstadt, 1975. (1.ª ed., Halle, 1923), p. 288.

(3) Acrescenta o autor: «Ela (a unidade-totalidade) entra completamente na Ética; mergulha ainda contudo em lugares decisivos da doutrina do belo e da teoria da vida orgânica. Estética e Biologia dão o conceito final e mais alto da teoria do conhecimento (...): o objecto belo, o observador estético e o ser vivo trazem em si a forma da totalidade. Esta forma da totalidade, a qual pertence ao incondicionado, é a representação, através da qual encontram solução os últimos e mais difíceis problemas do pensamento crítico.» *Op. cit.*, p. 288.

Digitalizado com CamScanner

já havia, pois, sido definido por Kant em diversos passos da Dialéctica. Por exemplo, numa secção da antinomia, intitulada precisamente «Princípio regulador da razão pura relativamente às ideias cosmológicas», é definido com precisão o que entende Kant por um princípio regulador: «um princípio da razão que postula *como regra* o que nos deve acontecer na *regressão* e que *não antecipa* aquilo que é dado em si, *no objecto*, antes de toda a regressão» (1). É por isso que, entendida correctamente, essa regra não nos pode dar a conhecer nunca o que é o objecto com que se ocupa a razão dialéctica. Como esclarece Kant, o que poderá ser feito é postular o modo como a regressão empírica deve ser feita. De qualquer maneira, quer se trate de um *regressus in infinitum*, quer de um *regressus in indefinitum*, nunca o sujeito poderá pretender que a regra sirva para que a totalidade incondicionada lhe seja dada como objecto. Por isso, do ponto de vista de um uso regulador da razão, «o problema já não é saber quão grande é, em si, esta série das condições, se é finita ou infinita, porque, em si, ela nada é; mas sim como devemos colocar o regresso empírico e até onde o devemos prosseguir» (2). Este *como* e este *até onde* são afinal a expressão de uma limitação essencial que decorre ainda da incomensurabilidade da ideia de totalidade com determinadas faculdades, nomeadamente a intuição e o entendimento, apropriadas às grandezas extensivas finitas. O uso regulador possuirá, em função da natureza metafísica das ideias em que tem origem, uma aplicação obviamente metafísica. Realmente Kant afirma, sem margens para dúvida e por várias vezes, o *cariz metafísico* de tal aplicação, desde logo realçando um aspecto analógico com um outro uso de um outro intelecto pensável, mas não conhecível, que irá ter grande importância mais à frente no nosso desenvolvimento. Por exemplo, numa secção (5.ª) do «Ideal da razão pura» e sobre as provas dialécticas (ilusórias) da existência de um ser necessário, Kant explica a forma como aquele ideal pode legitimamente ser convertido num *princípio regulador*. Na verdade, «o ideal do ser supremo não é outra coisa, depois destas considerações, senão um *princípio regulador* [regulatives Prinzip] da razão que consiste em olhar toda a ligação no mundo como se ela proviesse [entspränge] de uma causa necessária absolutamente suficiente, para sobre ela fundar a regra de uma unidade sistemática e necessária segundo leis gerais na explicação da mesma, não se tratando de modo

(1) Ak. III, 349 (A 509/B 537).
(2) Ak. III, 352 (A 514/B 542).

Digitalizado com CamScanner

nenhum da afirmação de uma existência necessária em si» (²). Mas, para além deste tipo de aplicação que é claramente metafísico, as ideias da razão têm também um uso lógico, pelo que o seu valor regulador possui uma bivalência metafísico-lógica. A sua aplicação ao «múltiplo dos conceitos» com o objectivo unitário e sistemático tem, neste sentido, a função de um *focus imaginarius*, ou seja um ponto ideal de onde os conceitos podem ser olhados como dotados de uma certa organização, sem, no entanto, procederem dele directamente. Ponto ideal que conduz a uma metodologia da organização, isto é, *como se* esta emanasse, em si, de uma causa absolutamente necessária. Efectivamente, no carácter ideal (não real) desse *focus* e no seu uso hipotético (como se) concentra-se toda a carga lógica necessária ao pensamento de um todo sistematicamente organizado.

A ideia de uma totalidade dos conhecimentos do entendimento parece assim cobrar uma função lógica positiva, enquanto postulado, visando objectivos sistemáticos. «Esta ideia postula, pois, uma unidade integral do conhecimento do entendimento pela qual este não se torne somente num agregado contingente, mas um sistema ligado segundo leis necessárias.» (²). Mas essa unidade integral não deixa de ser problemática, embora a sua necessidade lógica seja tal que lhe confere um índice de positividade e operacionalidade, de maneira que o investigador da natureza parece não poder, na sua prática, prescindir do uso de tais conceitos da razão. É que, Kant explicita, o campo do entendimento (as leis da natureza) por ele determinado, comporta-se realmente face à razão como uma multiplicidade à maneira da multiplicidade da sensibilidade organizada pelas formas *a priori* desta, face ao entendimento. Tal analogia, fulcral para a aplicação da ideia racional reguladora, é de uma importância primordial, como se verá, para uma mudança na própria forma de Kant encarar o conceito de natureza, como depois se verá melhor. Por agora atentemos no aspecto eminentemente lógico-hipotético que a ideia de uma totalidade sistematicamente organizada possui nas primeiras páginas deste Apêndice à Dialéctica Transcendental.

Trata-se, efectivamente, de um princípio meramente lógico, esta ideia que postula a unidade. Basta atentar nalguns exemplos encontrados na investigação da natureza para se confirmar, não só esse carácter lógico, mas também necessário, que qualquer investigador da natureza imprime à sua pesquisa racional. Por exemplo, será fácil admitir que qualquer substância no

(¹) Ak. III, 412-413 (A 610/B 647).
(²) Ak. III, 428 (A 645/B 673).

Digitalizado com CamScanner

estado puro (água, ar) é praticamente impossível de se encontrar. No entanto, o cientista utiliza-os como conceitos-instrumento que, logicamente, o orientam na multiplicidade infinita das substâncias que, sob forma impura ou composta, se apresentam como um labirinto onde a razão corre o risco de se perder. Assim, reduz-se todas as matérias às terras (de igual modo o simples peso), aos sais e seres combustíveis (como a força), finalmente à luz e ao ar enquanto veículos (ou à maneira de máquinas) por meio dos quais os elementos precedentes actuam, «para explicar as acções químicas das matérias entre si, segundo a ideia de um mecanismo» (1).

Tais exemplos são curiosos porque são retirados da indefinida multiplicidade de substâncias particulares que o espectáculo da natureza oferece e, preenchendo a mesma função lógico-hipotética, parece terem precisamente uma relação na Dialéctica Transcendental. Notemos que tais exemplos (substâncias em estado puro) são afinal *espécies* ou *géneros naturais*. Provavelmente a sua pregnância para a constituição de unidades sistemáticas será maior do que a possuída por tais ideias e é preciso ter sempre em conta que se trata, em todo o caso, de interrogar a natureza. Organização do campo conceptual do entendimento e interrogação da natureza são actividades da razão pura teórica que não poderá contentar-se eventualmente só com as características que precisamente cabem ao uso transcendental da ideia da razão. É verdade que esta prepara o campo do entendimento e, porque a sua aplicação *projecta* uma unidade ideal e totalizada, essa sua função é de extraordinária importância. Mas o uso *aplicado* da ideia da razão, dessa ideia tão longe da natureza, não será tão ineficaz como necessário para o objectivo pretendido? Isto é, realizar uma «*sistemática* do conhecimento, isto é, a interdependência do mesmo tirado de um princípio» (2)? É que, para além da organização como projecto a realizar sistematicamente, há que pensar que ela se exerce num domínio conceptual e também *fenomenal* nascido *directamente da experiência*. Assim, torna-se necessário «aproximar» ou tornar mais eficazes, na respectiva aplicação ao domínio da multiplicidade, os próprios conceitos da razão. A não fazer-se isso, se é certo que o filósofo ou o *Naturforscher* evitarão as contradições do uso antinómico da razão, também é um facto que não conseguirão adquirir os instrumentos que lhes hão-de permitir a orientação no labirinto da multiplicidade. Para a sistemática dos conhecimentos, para

(1) Ak. III, 429 (A 646/B 674).
(2) Ak. III, 428 (A 645/B 673).

Digitalizado com CamScanner

a determinação da totalidade da natureza, o que podem interessar princípios de unidade, os quais, precisamente pelo seu carácter de inteligibilidade superior, apresentam afinal uma eficácia organizativa muito problemática? Estas são as questões primordiais que Kant consciencializa de uma forma muito aguda, por exemplo, na terceira Secção da «Disciplina da razão pura» da Teoria Transcendental do Método. Aí se problematiza (em termos idênticos àqueles utilizados no Apêndice à Dialéctica) a relação das ideias com a experiência, a impossibilidade do plano em que esta decorre se aproximar do plano estrito das ideias, pelo que *in concreto* estas últimas não conseguirão nunca dar-nos qualquer conhecimento. «Para a explicação de fenómenos dados não se pode empregar outras coisas e outros princípios de explicação senão aqueles que foram colocados em conexão com as coisas e os princípios de explicação dados segundo as leis já conhecidas dos fenómenos. Uma *hipótese transcendental* na qual uma simples ideia da razão servisse para explicar as coisas da natureza, não seria, por conseguinte, *de forma nenhuma uma explicação* [itálico nosso]; porque aquilo que não chega a ser compreensível através dos princípios empíricos conhecidos, procurar-se-ia explicar por algo de que não se compreende absolutamente nada. Também o princípio de uma tal hipótese só serviria propriamente para o apaziguamento da razão, e de forma nenhuma para o avanço do uso do entendimento relativamente aos objectos.» (1)

Parece então estarmos perante um hiato demasiadamente profundo entre a logicidade do uso das ideias, como hipótese transcendental, e a real aplicação à multiplicidade do entendimento. O que justamente está em causa parece ser essa limitação do uso da ideia ao simples apaziguamento da razão. Mas servirá ele para fazer avançar o uso do entendimento? E o que é mais: servirá para determinar critérios ou princípios de organização com vista à projectada totalidade dos fenómenos? Por outras palavras ainda: terá alguma pertinência epistemológica? É esta insuficiente auto-suficiência da razão lógico-hipotética que ressalta da leitura da maior parte da *Teoria Transcendental do Método* e também, antes, da Dialéctica. É também o que nota Heimsoeth: «O uso "hipotético" da razão, no seu sentido regulador (Cf. 429 ss. B 675 ss.), a orientação do entendimento através da ideia de uma apresentação progressiva da articulação sistemática na experiência, presta à ciência um serviço inestimável; mas enquanto o simples pensamento da razão simplesmente orientadora quer introduzir-se na base da

(1) Ak. III, 503-504 (A 772/B 800).

Digitalizado com CamScanner

unidade e da totalidade como fundamento explicativo, a razão permanece só consigo mesma — sente-se decerto também apaziguada, ainda que não tenha produzido nenhuma compreensão, nenhuma abertura às coisas.» (1)

Concluiremos, pois, que o uso transcendental lógico-hipotético, se apreciável, não é menos ineficaz na sua relação com a multiplicidade dos conceitos do entendimento. Existem, é certo, textos em que Kant parece contradizer esta ineficácia (2), mas também pensamos que é fácil verificar que, quando Kant se ocupa *in concreto* desse alargamento dos conhecimentos do entendimento e da organização sistemática dos fenómenos, aparece de imediato a necessidade de procurar outros critérios de orientação, os quais, ao contrário das três grandes ideias, se situam em relação à multiplicidade do particular de uma forma diferente. É assim que atrás vimos que os exemplos heurísticos utilizados, exemplos retirados de substâncias particulares compostas, mesmo transformados em conceito da razão, guardam uma relação específica com o mundo natural. Para além do mais, tais exemplos sugerem algo de extremamente importante e problemático: é verdade que as substâncias puras não se encontram de facto e que são só ideias que servem para organizar sistematicamente a experiência; mas, sendo também verdade que elas têm uma relação com os fenómenos (e por isso são eficazmente organizadoras), não se poderá pensar que elas representam princípios *pertencentes* à própria natureza das coisas? Se issto fosse admissível, estaríamos imediatamente a ultrapassar o carácter simplesmente heurístico das ideias e a atribuir-lhes uma outra natureza bastante mais *realista.* Por outro lado, tal representaria reconhecer a esses ideias reguladoras uma certa capacidade constitutiva! Mas aquilo que pareceria, à primeira vista, inadmissível, dadas as contínuas advertências de Kant a respeito da necessidade de distinguir uma aplicação simplesmente reguladora de outra constitutiva (3),

---

(1) H. Heimsoeth, *Transzendentale Dialektik*, Bd. 4, Berlin, 1971, p. 723.

(2) Por exemplo em Ak. III, 443 (A 671/B 699): «Ora se se pode mostrar que, ainda que as três espécies de ideias transcendentais (*psicológicas*, *cosmológicas* e *teológicas*) não se relacionam directamente com nenhum objecto que lhes corresponda nem à sua *determinação*, ainda assim todas as regras do uso empírico da razão conduzem, sob a suposição de um tal *objecto na ideia*, à ideia de uma unidade sistemática, e alargam [erweitern] sempre o conhecimento da experiência, sem poder nunca ser-lhe contrário (...)».

(3) Sobre esta distinção ver nosso artigo «O constitutivo e o regulador em Kant do ponto de vista da teoria do esquematismo», *Análise*, vol. II, n.: 1, Lisboa, 1985.

Digitalizado com CamScanner

apresenta-se neste Apêndice à Dialéctica bastante verosímil e até necessário: há uma passagem que se processa do subjectivo para o objectivo, do ideal para o real. É efectivamente de uma passagem que se trata, um *Übergang* importantíssimo este a que Kant procede no Apêndice: a ideia de que o regulador só o será se, em certa medida, for também constitutivo, é em larga medida o aspecto decisivo deste texto, ideia retomada constantemente reelaborada e que irá ter no *Opus postumum*, como se sabe, um papel essencial (1). Vale a pena citar com alguma extensão um passo do Apêndice mencionado para provar estas nossas convicções.

Eis como Kant coloca problematicamente a passagem ou a exigência da não limitação ao uso simplesmente lógico-subjectivo. «Vê-se daí somente que a unidade sistemática ou da razão dos diversos conhecimentos do entendimento é um princípio *lógico* que serve para, lá onde o entendimento sozinho não consegue chegar a regras, continuar a ajudá-lo através das ideias e, ao mesmo tempo, dar à diversidade das regras do entendimento o acordo sob um princípio (sistemático), e através disso criar a interdependência tão longe quanto isso for permitido.»

«Mas se a natureza dos objectos, ou a natureza do entendimento que os conhece como tais, é destinada em si à unidade, e se se pode, numa certa medida, pontuá-la *a priori*, mesmo sem ter conta de um tal interesse da razão, e dizer: todos os conhecimentos possíveis do entendimento (neles comprendidos os conhecimentos empíricos) possuem a unidade da razão e são submetidos a princípios comuns donde podem ser derivados, apesar da sua diversidade, tal seria um princípio *transcendental* da razão que tornaria a unidade sistemática necessária, não já simplesmente de uma maneira subjectiva e lógica, como método, mas de uma maneira objectiva.» (2) Que a natureza dos objectos na sua particularidade possa ser pensada como destinada à unidade sistemática desde, evidentemente, que a razão se lhes aplique, é um passo que Kant realiza para um outro lugar diferente daquela perspectiva limitativamente heurística e exclusivamente problemática que a Dialéctica viabilizara. Passa-se assim do simples método para a consideração objectiva

---

(1) É assim que, sobre os exemplos citados. diz Lehmann: «Trata-se assim não do problema do qual a "função" que a estes exemplos aqui cabe, mas sim de que o caminho para *Opus Postumum* é aqui por ele aplanado (...).» (G. Lehmann, «Hypothetischer Vernunftgebrauch bei Kant» in *Kants Tugenden — Neue Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin, 1980, p. 17.)

(2) Ak. III, 430 (A 648/B 676).

Digitalizado com CamScanner

de um sistema possível, porque proveniente de princípios enraizados na natureza das coisas, dos particulares. Até este passo do Apêndice era nítido que o princípio de unidade sistemática deveria residir na natureza das nossas faculdades de conhecimento; *a partir de agora põe-se o problema de saber se tal princípio não deverá também ter o seu significado e extrair a sua legitimidade das próprias coisas. Terá sido, pensamos, a situação de ineficácia quanto à possibilidade do conhecimento das coisas mesmas que levou Kant a esta passagem, de forma a que a razão não ficasse prisioneira de si própria.* Sobre o carácter desta passagem que parece sobretudo residir num movimento do *mais formal* para o *mais conteúdo*, diz Heimsoeth que a questão agora é determinada de uma forma em que se realça muito mais o conteúdo. Trata-se, sim, «dos géneros e espécies particulares das coisas e das regras legisladoras da multiplicidade e do carácter indeterminável da natureza à nossa volta e em nós» (1). A questão da ordenação sistemática passa realmente a ter ou exigir mais conteúdo, isto é, *uma maior especificação do material* que não só vai *sofrer* a aplicação dos princípios de unidade, mas que encerra também uma «passividade» adequada a essa aplicação. O método já não chega, isto é, já não há um princípio simplesmente lógico-subjectivo, como, por exemplo, regras de divisão e dedução, que exercidas num material *informe* depressa se esvaziam de sentido.

§ 7. MUDANÇA QUALITATIVA DA IDEIA DE TOTALIDADE. O PRINCÍPIO DE UMA ESPECIFICAÇÃO DA NATUREZA

Assim, ao admitir a necessidade de transformação do estatuto das ideias, princípios de unificação, ao sugerir que o encontro de uma totalidade sistemática só é possível saindo do âmbito meramente lógico e heurístico, Kant transpõe para o domínio da multiplicidade da natureza uma *capacidade informativa*

(1) H. Heimsoeth, *Transzendentale Dialektik*, Bd. 3, Berlin, 1969, p. 569. Sobre este princípio racional reformulado pergunta o autor: "Princípio" [Prinzip] quer dizer: princípio [Grundsatz] *a priori*; pode-se assim *a priori*, simplesmente em geral e com necessidade, aceitar ou "postular" que nas próprias coisas e nas relações objectuais dominam as ordens, correspondências e subordens da espécie (isto tudo no domínio da legislação formal da natureza sob a qual existem todos os fenómenos como tal) e que o nosso entendimento, persistindo e sempre descobrindo na maior multiplicidade da experiência, é e será capaz de integrar o que aprende e compreende num sistema "segundo leis necessárias"?» (Ibidem.)

Digitalizado com CamScanner

própria e, diríamos, uma possibilidade de auto-especificação daquela que representa uma revolução em relação ao problema da possibilidade da determinação da natureza como totalidade, tal como era pensada na Dialéctica Transcendental.

E dirá Kant que, por exemplo no que respeita à diversidade das forças da natureza, deve aparecer de imediato um princípio lógico limitativo que agrupe as diversas forças sob a égide de uma só força fundamental. Assim, uma máxima lógica deverá descobrir a identidade por detrás da aparente diferença e determinar aquelas (ou aquela) a que originalmente subjaz.

Mas, atentando um pouco nessa unidade múltipla ou nesse diverso que se *oferece* à unidade, apercebemo-nos de que «essa ideia de uma força fundamental em geral não é só determinada como problema para o uso hipotético, mas que oferece uma realidade objectiva pela qual a unidade sistemática das diversas forças de uma substância é postulada e um princípio apodíctico da razão é instituído» (1). E para que não restem dúvidas sobre a característica objectiva do princípio da razão, Kant afirma que à economia lógico-transcendental que cabe ao princípio como tal, corresponde uma economia que é lei interna da natureza: «... a razão pressupõe a unidade sistemática das múltiplas forças, pois que as leis particulares da natureza se apresentam sob outras mais gerais e a economia [Ersparung] dos princípios não é simplesmente um princípio económico da razão, mas sim *uma lei interna da natureza* (itálico nosso]» (2). Estamos assim em pleno *Übergang*, no qual se torna possível pensar uma outra natureza, uma outra forma de pensar a relação geral — particular. Mas não nos antecipemos demasiado rapidamente e recordemos algumas condições que pensámos necessárias para a transformação da aporia da totalidade herdada da antinomia da razão, ou seja, uma outra ideia de totalidade sistematicamente organizada.

Chegados a este ponto, possuindo uma noção relativamente clara da importância da *passagem* para outra ideia de natureza operada no Apêndice e do que a constitui, será conveniente então definir os pontos inovadores em que este texto é fértil e o significado filosófico das inovações que aí se encontram.

Tratar-se-á de ver, pois, até que ponto encontramos, e sob que forma, no texto que agora nos ocupa, aquelas *quatro* grandes condições que permitiriam uma *mudança qualitativa da ideia de totalidade.* Sem repetirmos exactamente a mesma for-

---

(1) Ak. III, 431 (A 650/B 678).
(2) Ak. III, ibidem.

Digitalizado com CamScanner

mulação do fim do capítulo anterior, essas condições eram as seguintes:

1. Que o heterogéneo se liberte do homogéneo (que o discreto predomine sobre o contínuo), o que pressupõe a introdução de princípios de diferenciação no seio da própria totalidade a organizar;
2. Que o meio e o modelo da totalidade deixe de ser a série ou a linha, como pretendia a razão dialéctica, e passe a ser uma qualquer forma gestáltica;
3. Que o todo dinâmico (*natura materialiter spectata*) redutível, na antinomia, a uma linha, desde que considerado em extensividade e segundo a série do tempo, passe a ser um todo dinâmico contido em limites, caracterizando-se por uma pregnância específica;
4. Que o existente da natureza adquira ele próprio uma pregnância e uma operacionalidade tais que no encadeamento das coisas naturais ou subsistentes passe a poder ser um singular ou simplesmente um particular.

Tomemos então o *primeiro tópico* para verificar como se procura, no interior do Apêndice, esta libertação do heterogéneo que representará um fundamental desvio em relação à ideia de natureza inscrita na Dialéctica. Enquanto nesta a natureza não é pensada como *heterogeneidade*, no Apêndice este problema é dominante. A razão é que o ponto de vista próprio da consideração de uma *natura formaliter spectata* não deve permitir como problema maior a *multiplicidade* e o *heterogéneo*. Para uma natureza encarada simplesmente como o resultado das leis do entendimento é indiferente o material que tais leis informam. Aquele pode ser homogéneo ou heterogéneo e se a razão aí faz intervir certas questões como, por exemplo, a totalidade da série dos fenómenos, verifica-se que toda a problemática, em última análise, se transforma num problema sobre os limites de uma série homogénea. Nessa perspectiva, qualquer particular natural ou qualquer lei específica natural (leis da natureza *materialiter spectata*) não são dados, e então o heterogéneo, que as contradições dinâmicas pareciam autonomizar, recai no contínuo do homogéneo, perdendo-se também o carácter dinâmico da natureza. Tudo isto foi analisado com algum pormenor no capítulo anterior.

Ora, a perspectiva do Apêndice é colocar com outra pertinência e doutro ponto de vista a diversidade indefinida da natureza. De tal forma que a possibilidade de uma unidade sistemática só será pensada a partir da diversidade dada. Já

Digitalizado com CamScanner

vimos como o simples uso lógico-hipotético ainda não se colocava devidamente do ponto de vista do heterogéneo. O ponto de vista lógico seria provavelmente ainda demasiado formal, concedia à especificidade do material, que as leis do entendimento organizam, um significado demasiadamente pobre. Daí a *passagem* processada de um estatuto da ideia para outro estatuto em que a unidade por ela conferida cobrava a sua legitimidade na natureza das próprias coisas. A partir de tal *passagem*, do acesso a um ponto de vista transcendental-objectivo, fica-se em pleno domínio do heterogéneo e, como nota Kaulbach, «nesta perspectiva mostra-se finalmente a razão como serva da natureza» (1). «Os diferentes fenómenos de uma mesma substância mostra à primeira vista tanta heterogeneidade [Ungleichartigkeit] que se deve começar por admitir quase tantas forças desta substância quantos os efeitos que aí se manifestam (...)» (2), diz Kant, mostrando bem a preocupação com o heterogéneo, como dado primeiro e fundamental na consideração da natureza. Não será até contrário à razão, através desse espectáculo de heterogeneidade que nos é dado ver na natureza, pensar que «é igualmente possível que todas as forças sejam heterogéneas e que a unidade sistemática da sua dedução não seja conforme à sua natureza?» (3).

Grosso modo, haveria duas maneiras de Kant resolver a presente questão: ou por um regresso ao ponto de vista da natureza *formaliter spectata*, restaurando o domínio absoluto das leis gerais, ou, então, persistindo no plano da multiplicidade dada e do uso transcendental-objectivo da razão, por introduzir princípios (decerto transcendentais) de diferenciação que possam funcionar, eles próprios, também como princípios de unidade e homogeneidade. É assim que, apesar da desigualdade segundo a espécie, existe uma identidade de coisas que precisamente não são diferentes a esse respeito. E para lá da espécie é ainda possível encontrar géneros onde aquelas caibam e dos quais sejam determinações. E ainda poderão caber os géneros em classes [Geschlechtern] mais elevadas onde a unidade se encontra, por isso, conduzida a um plano de sistematicidade maior. Estes são conceitos classificativos provenientes da escolástica e que Kant recupera para o seu pensamento sistemático sobre

(1) F. Kaulbach, «Die Dialektik von Vernunft und Natur bei Kant», *Wiener Jahrbach für Philosophie*, 10, 1977, p. 63. Ver também sobre o alcance praticamente constitutivo das ideias da razão no Apêndice à Dialéctica, F. Gil, *Mimésis e negação*, Lisboa, 1984, pp. 497, 498, 499.

(2) Ak. III, 430 (A 648/B 676).

(3) Ak. III, 431 (A 651/B 679).

Digitalizado com CamScanner

a natureza. No entanto, uma diferença importante existe entre a utilização destes conceitos, neste texto de Kant, e aquela terminologia nos medievais: eles não servem só para classificar ou para fixar de uma vez por todas o lugar dos existentes, mas tais conceitos aparecem sobretudo como determinações da própria natureza. De facto Kant explica que esta «lei lógica [da divisão em géneros, espécies e subespécies] não teria também sentido e aplicação, se não tivesse por fundamento uma *lei da especificação* transcendental» (1). Lembremo-nos de que o sentido deste *transcendental* não é simplesmente lógico e heurístico, mas tem o sentido de uma legitimidade proveniente da natureza das coisas conforme à passagem de um estatuto da ideia para outro (2). Por isso, se é verdade que é absolutamente necessário «controlar» a multiplicidade e assim racionalizar a própria heterogeneidade, não é menos certo que esta não é simplesmente reduzida a qualquer princípio de homogeneidade (3). Aliás, a organização sistemática vai processar-se como uma tensão entre estes dois pólos, o heterogéneo e o homogéneo, e pode dizer-se, para quem leia o Apêndice à Dialéctica, que o fio central deste texto é precisamente o esforço de manter os dois princípios numa relação dialéctica. Este aspecto merece ser convenientemente pensado.

Ao princípio lógico dos géneros que tende à identidade, postulando-a, contrapõe-se o princípio das espécies que, por seu

---

(1) Ak. III, 434 (A 656/B 684).

(2) Já em texto de 1775 *Sobre as diferentes raças dos homens* (*Von den verschiedenen Rassen der Menschen*), Kant distinguia a sua divisão — a qual já nessa altura era entendida como um princípio de especificação da própria natureza — daquela outra praticada pela escolástica: «A divisão da escola procede por *classes*, segundo as *características semelhantes*. A divisão da natureza, contudo, faz-se por troncos, dividindo os animais segundo o parentesco em função da geração.» (Ak. II, 429.)

Verifica-se assim que em 1775, no único texto publicado por Kant na década do silêncio, era possível a Kant, ao pensar um problema da filosofia da natureza, colocar-se no ponto de vista da natureza contra a razão, segundo a formulação de Kaulbach. Este ponto de vista, autêntico *Übergang* praticado ainda na fase pré-crítica, vai persistir de uma forma decisiva nos futuros ensaios sobre as raças que estudaremos no próximo capítulo desta secção.

(3) Poder-se-ia dizer que a especificação é pressuposta e, ao mesmo tempo, «espera» pela experiência para ser confirmada. Mas, como se sabe, o pensamento do *Übergang* aproxima o *a priori* do *a posteriori*, de maneira que não podemos encontrar naquele uma mera hipótese lógica. Pelo contrário, o *a priori* apresenta-se aí como uma suposição sim, mas desde logo informada por um *a posteriori* que não é o simplesmente informe, mudo de sentido.

Digitalizado com CamScanner

lado procura impor o heterogéneo e a diferença. De tal forma que, no dizer de Kant, a razão sente aqui um interesse duplo: por um lado integrar aquilo que é diferente em vastos grupos onde a diversidade se apaga, procurando realizar uma tarefa de unidade que nunca deve perder de vista, por outro lado, não voltar as costas ao específico, ao diferente, ao particular. Por um lado, o interesse da *extensão*, por outro, o interesse do *conteúdo*. *Este interesse pelo conteúdo é extremamente importante e, quanto a nós, é o que melhor representa a citada passagem para uma nova ideia de natureza e de totalidade.* À primeira vista pareceria que o registo do conteúdo, por ser do lado do material, não teria a mínima influência no aparecimento de uma nova natureza. E como dissemos que esta só seria possível por uma refiguração da ideia de totalidade, parecerá que a referência à especificação no plano do conteúdo em nada contribuirá para uma metamorfose que parece relevar exclusivamente do domínio da forma. Ora, o que nos parece ser extremamente interessante e inovador no Kant deste Apêndice é que é *pelo pensamento do específico e pela tentativa de manter este num campo de heterogeneidade próprio que se vai formando uma nova forma para uma natureza irrepresentável, enquanto o homogéneo dominasse.*

Assim, Kant define nesse texto *três* grandes princípios transcendentais da razão segundo os quais o múltiplo indefinido, dado pela natureza, se poderá in-formar. «1. por um princípio da *homogeneidade* [Gleichartigkeit] da multiplicidade sob géneros mais elevados; 2. por um princípio da *variedade* [Varietät] do homogéneo sob espécies inferiores; e para completar a unidade sistemática, ela (a razão) acrescenta ainda: 3. uma lei da *afinidade* de todos os conceitos, isto é, uma lei que ordena uma passagem [Übergang] contínua de uma espécie a outra pelo crescimento gradual da diferença oferecida» (1). Estes três princípios são também formulados por Kant como designando a *homogeneidade*, a *especificação* e a *continuidade* da natureza, resultando esta última das primeiras que, como já vimos, vão dialecticamente (não no sentido da Dialéctica Transcendental) apurando uma totalidade que será tanto mais contínua quanto maior for o grau de especificação do seu conteúdo, desde que essa especificação se processe também e sempre em referência a uma igualdade segundo a espécie.

---

(1) Ak. III, 435 (A 657/B 685).

Digitalizado com CamScanner

§ 8. NOVA FORMA DO TODO SISTEMÁTICO A PARTIR DOS TRÊS PRINCÍPIOS DA RAZÃO

Sobre estes fundamentais princípios deverá fazer-se uma reflexão que nos conduz ao *segundo tópico* atrás mencionado, o qual questiona precisamente a *figura da totalidade* enquanto contraposta à imagem da linha infinita, esquematizando o tempo. Para compreender o nascimento de uma nova forma possível para o todo sistemático é importante tomar em consideração este vai-e-vem que constantemente se processa entre o heterogéneo e o homogéneo, este descer ao particular, ou ao nível de maior particularidade possível, e esta ascensão a níveis mais integrantes e gerais. Trata-se evidentemente de um movimento que só pode ser representado na base de dois pressupostos: a existência de *realidades discretas* e a suposição de uma *hierarquia* de determinações em que aquelas se agrupam. A primeira condição parecerá, à primeira vista, contrariar o terceiro grande princípio transcendental, o da continuidade. A verdade é que esta só poderá ser pensada a partir do discreto e da hierarquia: a continuidade é aqui uma «passagem contínua de uma espécie a outra pelo crescimento gradual da diferença». Como se trata de existentes, de particulares, é evidente que as formas idênticas que impõem a continuidade estão sujeitas elas mesmas ao trânsito que o particular faça de umas espécies para outras. Por outras palavras, o «crescimento gradual da diferença», não se faz independentemente do trânsito das formas particulares, e as espécies que vão recebendo tais particulares não podem permanecer «insensíveis» a essa circulação. Quer isso dizer que a referida «continuidade das formas é uma simples ideia, à qual não se saberia indicar na experiência um objecto que lhe seja congruente, *não só* porque as espécies da natureza estão realmente divididas e, por conseguinte, devem formar em si um *quantum discretum* e porque, se o progresso gradual na afinidade das espécies fosse contínuo, deveria também aí existir uma verdadeira infinidade de membros intermédios entre duas espécies dadas, o que é impossível, mas *ainda* porque não podemos fazer desta lei nenhum uso empírico determinado, já que através dela não nos é indicado o mínimo sinal de afinidade, pelo qual pudéssemos saber até que ponto procurar a sequência gradual da sua diversidade, mas, pelo contrário, não nos dá mais do que uma indicação geral segundo a qual devemos procurá-la» (1). É por isso que este princípio não se pode confundir com o conceito de continuidade aplicável às quantidades homogéneas. *Deve ser o*

(1) Ak. III, 437-438 (A 661/B 689).

Digitalizado com CamScanner

próprio **discretum** *a indicar as fronteiras em que a continuidade se deve deter.* E sendo assim no sentido horizontal (entre espécies do mesmo grau), também deve acontecer o mesmo entre espécies de um grau diferente, de umas espécies para subespécies, por exemplo. Assim, é esclarecedor pensar que o trânsito das formas particulares, orientado pelos princípios mencionados, se faz em dois sentidos dialecticamente opostos, um horizontal, outro vertical, pelos quais a *especificação cada vez mais rica vai gradualmente conferindo homogeneidade ao todo e também uma diversificação e hierarquização cada vez mais apuradas.* Daí decorre imediatamente uma continuidade sempre mais consistente.

Torna-se, pois, fácil ver como esta *irrupção do discreto* que é existente, particular, específico, produz efeitos sensíveis na ideia de totalidade e na imagem que lhe estava associada na Dialéctica Transcendental: *quantidades discretas organizando-se hierarquicamente são algo incompatível com a imagem da linha, a imagem-esquema do tempo.* Lembremos que essa imagem seria quando muito uma quase-representação da totalidade da série dos fenómenos e suas condições. Realmente, nem sequer era uma representação fidedigna da forma da intuição, pois que, sendo um acto sintético do sujeito constituinte, não poderia situar-se para lá dos limites da intuição finita humana, sendo assim necessariamente uma intuição formal finita. Por outro lado, a sua unidimensionalidade diferencia-se fundamentalmente da pluridimensionalidade do todo sistemático organizado pelos princípios da homogeneidade, da especificação e da continuidade. Pode dizer-se, até, que estamos, neste caso, perante uma tridimensionalidade, a qual obviamente suporta uma *Gestalt* possível: é que um nível não é composto simplesmente por uma espécie, pelo que só por si se orienta em duas dimensões (comprimento e largura) e, para além disso, outros níveis se lhe sobrepõem ou o supõem, de modo que se pode dizer que a forma pregnante, a *Gestalt* do todo de que nos fala o Apêndice à Dialéctica, é tridimensional e suporta todas as figurações que os três eixos deviam antever. Mas mais se poderá ainda avançar na caracterização desta figuração da totalidade. A hierarquização dos graus que correspondem a géneros, espécies e subespécies é representada por Kant de uma forma não simplesmente articulada por encadeamentos de um anterior para um posterior, mas essa hierarquia tem uma espacialidade própria que designaremos por *encaixe.* Esta espacialidade hierarquicamente determinada, longe de ser uma mera casualidade na maneira de compreender a *Gestalt* da nova ideia de totalidade, representa uma figuração que irá ter um significado filosófico extremamente

Digitalizado com CamScanner

importante, pois *prefigura* a própria imagem esquemática de um qualquer organismo (1), a qual é tridimensional, por um lado, e, por outro, possui partes «encaixadas» num todo.

Uma passagem do Apêndice ilustra convenientemente esta espacialidade hierárquica da unidade sistematicamente realizada: «A unidade sistemática entre os três princípios lógicos pode fazer-se *sensível* [itálico nosso] da seguinte maneira. Pode olhar-se cada conceito como um ponto que, tal como o ponto em que se situa um espectador, tem o seu horizonte, isto é, uma multidão de coisas podem ser representadas e de igual modo apreendidas na visão. No interior deste horizonte deve poder ser dada uma multidão de pontos ao infinito, dos quais cada um, por seu lado, possui a sua perspectiva circular mais estreita; isto é, cada espécie contém subespécies, segundo o princípio da especificação, e o horizonte lógico consiste somente em horizontes mais pequenos (subespécies), mas não em pontos que nos possuem circunscrição (indivíduos). Mas para diferentes horizontes, isto é, géneros que são determinados por outros tantos conceitos, é pensável extrair um horizonte que seja mais comum, donde possam ser olhados em conjunto, como se fosse um ponto médio que é o género mais alto, até que se atinja o género mais alto, o horizonte mais geral e verdadeiro, o qual é determinado pela situação do conceito mais elevado e compreendendo debaixo de si toda a multiplicidade, enquanto género, espécie e subespécie.» (2)

Alguns comentários se oferecem fazer a este importante passo: em *primeiro* lugar, a espacialidade hierárquica da *Gestalt* é concebida segundo o processo do *encaixe* (no interior de um horizonte existem múltiplos e indefinidos horizontes que por sua vez agregam uma infinidade de pontos); em *segundo lugar*, pode representar-se essa modalidade de *encaixe* segundo a imagem de um *cone* (os horizontes base vão-se estreitando até se atingir um ponto central e omniabrangente que fecha o gradual estreitamento da base) que nos parece que Kant tem em mente

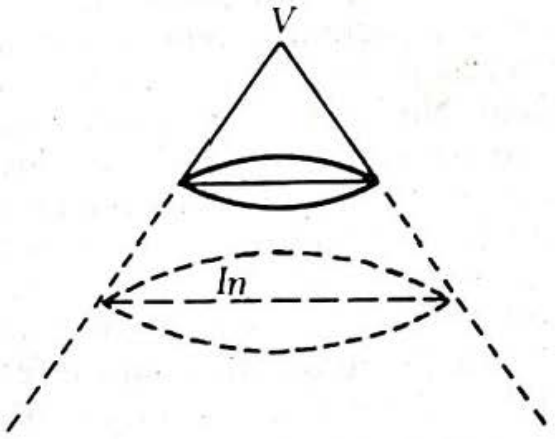
---

(1) Como aliás condensa todo um significado metafísico de uma tradição filosófica leibniziana, segundo a qual qualquer porção de matéria é um organismo onde se processam infinitos encaixes de outros infinitos organismos, os quais sofrem o mesmo processo de *emboîtement*, termo empregue pelos próprios leibnizianos. No § 81 da *K. U.* Kant discute esta doutrina do encaixe (o termo alemão utilizado é *Einschachtelung*), criticando a possibilidade de este se processar ao infinito. Precisamente quando se trata de organismos estamos perante quantidades discretas e finitas, último facto este que os leibnizianos esquecem. Na 3.ª Secção comentar-se-á melhor esta crítica kantiana contida no § 81 da *K. U.*

(2) Ak. III, 436 (A 658/B 686).

Digitalizado com CamScanner

quando utiliza uma expressão corrente em geometria, isto é, o traçar de uma linha para um ponto que, neste caso, é o vértice do cone geométrico; em *terceiro* lugar, essa imagem geométrica apresenta-se como um cone cuja base se alarga ao infinito sem actualmente se poder constituir. Pelo que a *Gestalt* ou forma pregnante da totalidade do Apêndice à Dialéctica Transcendental apresenta o seguinte aspecto



em que V, o vértice, é o conceito supremo, e In são os indivíduos em número infinito, constituindo uma base sempre alargável. Na sua prática científica, o *Naturforscher* não operará seccionamentos no cone ideal, mas extrairá, sim, um qualquer dos possíveis infinitos cones que potencialmente se encaixam nessa *Gestalt* ideal (1).

§ 9. NATUREZA DINÂMICA E IRRUPÇÃO DO PROBLEMA DO PARTICULAR

Acabado o privilégio da imagem da linha, determinada uma *Gestalt* possível para a totalidade, instaurado o predomínio do discreto heterogéneo e hierarquizado sobre o contínuo homo-

(1) Torna-se desde já conveniente dizer que noutros sistemas onde a correlação todo-partes ocupa um lugar central, tal como o de Leibniz, quer o todo, quer as singularidades, são *informes*. É que, para ser viável a constituição de uma imagem (monograma) possível da totalidade é necessário determinar uma autonomia relativa do singular, adequada à determinação de âmbitos conceptuais também autónomos (espécies e géneros) os quais, por sua vez, vão «estreitando» o horizonte lógico. Mas num sistema em que o singular, como parte em relação ao todo e como todo composto por partes, é determinado como uma organicidade infinita e, por isso, é divisível ao infinito, não é possível determinar uma forma ou imagem do todo. É o que veremos melhor no Cap. IX. Cf. também nosso artigo «Organismo e Singularidade em Leibniz», *Análise*, vol. 1, n.º 1, Lisboa, 1984.

Digitalizado com CamScanner

géneo, bem se pode dizer que a situação é inversa daquela que prevalecia nas antinomias. O Apêndice instaura no pensamento crítico de Kant, e ainda no interior da *Crítica da Razão Pura*, uma brusca mudança operada em volta da ideia de totalidade, cujos efeitos se farão sentir em parte, e de imediato, na Arquitectónica da *Teoria Transcendental do Método*, e mediatamente na terceira Crítica. A natureza entendida dinamicamente recupera aqui a sua importância, de algum modo anulada na Dialéctica. Deverá no entanto notar-se que não é ainda no Apêndice que a concepção de uma natureza dinâmica adquire toda a sua força. Como veremos, é só com a descoberta de uma finalidade objectiva e real, o ser vivo e orgânico, que Kant determina o apoio necessário e suficiente para a realização de uma outra passagem [Übergang] mais radical, embora no prolongamento da que é processada no Apêndice, para a constituição de uma natureza una, contida em limites e essencialmente dinâmica. Pode talvez dizer-se que, com a descoberta metafísica do ser vivo como finalidade, é o próprio conceito de *dinâmico* que se transforma ou, pelo menos, se enriquece em relação àquele que Kant expõe nos *Primeiros Princípios...* de 1786.

É por isso que se explica que a evolução de Kant em direcção ao pensamento final do *Opus Postumum* não passe tanto pelos *Primeiros Princípios...* — onde a dinâmica não era pensada contando com a especificidade do ser vivo, mas sim na base simplesmente da matéria inorgânica e das suas propriedades fundamentais —, mas mais pela terceira Crítica e pelos textos que a anunciam, como por exemplo este Apêndice. É o que Kant explica na obra de 1786: «É no que consiste a definição dinâmica do conceito de matéria. Ela supõe a de *phoronomia* mas acrescenta uma propriedade que se relaciona como causa a um efeito, a saber, a faculdade de resistir a um movimento no interior de um certo espaço (...).» (1) E, precisamente porque o objectivo da dinâmica no sentido dos *Primeiros Princípios* é a matéria inorgânica como força de um determinado tipo, esta não poderá aí ser encarada senão como *quantum continuum*: «A matéria é divisível ao infinito e em partes, das quais, por sua vez, é cada uma matéria.» (2) Pelo que as propriedades fundamentais da matéria encontram-se na mais pequena parte desta, preenchendo a mais pequena parcela de espaço: é ainda a continuidade, o homogéneo e o não específico que dominam esta concepção dinâmica da natureza. Este extracto da Demonstração

(1) Ak. IV, 496.
(2) Ak. IV, 503.

Digitalizado com CamScanner

do Teorema 4 é bem claro a esse respeito: «Mas, num espaço cheio de matéria, cada parte deste espaço encerra uma força repulsiva para reagir por toda a parte contra as restantes, por conseguinte, para as repelir, assim como para ser repelida por elas, isto é, levada a afastar-se delas. Por conseguinte, cada parte de um espaço preenchido de matéria é móvel por si mesma, por isso separável das outras partes por divisão física, enquanto substância material.

«Assim, a divisibilidade matemática do espaço que uma matéria preenche vai tão longe como a divisão física possível da substância que o preenche. Mas a divisibilidade matemática estende-se ao infinito, por conseguinte, também a divisibilidade física, isto é, toda a matéria é divisível ao infinito e na verdade, em partes das quais cada uma é, por sua vez, substância material.» (1)

Podemos, pois, dizer que a concepção dinâmica presente é a de um todo infinito, homogéneo e contínuo, o que não basta para libertar o discreto, e muitos menos o particular, que terá de ser um *discreto qualificado* em si e determinado por um princípio de especificação.

É assim que o alargamento do conceito de natureza, que passa pela integração do particular como problema, ultrapassa em muito a natureza tal como aparecia nos *Primeiros Princípios*, a saber, como matéria qualificada com certas propriedades dinâmicas mas ainda redutível à homogeneidade matemática.

Neste sentido, o Apêndice representa um progresso na génese dessa natureza diferente, dinâmica e figurável. Nessa mutação é também decisivo o princípio da especificação da própria natureza, que tão importante vai ser na terceira Crítica, sobretudo nas respectivas Introduções. O que nos leva a considerar a *quarta condição* concorrente para o aparecimento de uma nova totalidade sistemática da natureza, isto é, a questão da irrupção do particular e talvez mesmo do indivíduo singular, como elemento importante para a sistematização.

A lei da especificação exigia que, numa espécie, se pudessem discriminar subespécies e «como nenhuma destas últimas tem lugar sem que possua, por sua vez, uma esfera (uma circunscrição como *conceptus communis*), a razão exige, em todo o seu alargamento, que nenhuma espécie seja considerada em si mesma como a mais baixa, pois que, pelo facto de cada uma ser sempre um conceito que só contém em si aquilo que é comum a diversas coisas, este não pode ser completamente determinado e, por conseguinte, também não deve ser relacionado de imediato

(1) Ak. IV, 503-504.

Digitalizado com CamScanner

a um indivíduo e, por conseguinte, deve sempre encerrar nele outros conceitos, quer dizer, subespécies. Esta lei da especificação poderia ser expressa assim: *entium varietates non temere esse minuendas*» (1). Vê-se assim que a *infima species* nunca poderá logicamente coincidir com o indivíduo. Precisamente porque a divisão mais particularizada, a especificação mais fina, não é de qualquer modo concebível sem o conceito. *O entendimento só conhece por conceitos* e, mesmo que caminhe o mais possível na linha da especificação, conduzido pelo princípio transcendental correspondente, nunca conseguirá romper a esfera conceptual para uma circunscrição diferente e que poderia ser a do indivíduo. Se foi possível, no Apêndice, uma passagem do simplesmente lógico ao transcendental-objectivo em que se começa a falar nas propriedades das próprias coisas, parece que *a passagem já não se poderá realizar para a consideração objectiva e transcendental do particular em si* ou, por outras palavras, para o plano do indivíduo singular. Tal é uma impossibilidade lógica derivada da própria natureza conceptual do acto cognitivo.

Aliás, na *Lógica*, Kant explica como a lei da especificação, entendida num sentido eminentemente lógico-transcendental, postula uma espécie última correspondente a um *conceptus infimum*, mas sem nunca os poder determinar. «Mas não existe na série das espécies e dos géneros um conceito ínfimo (*conceptum infimum*) ou espécie última, sob a qual nenhuma outra ainda pudesse estar contida, porque um tal conceito é impossível de se determinar. Por isso, também não possuímos nenhum conceito que apliquemos imediatamente aos indivíduos: assim, podem ainda existir diferenças específicas na observação dos mesmos que nós, ou não observamos, ou a que não damos atenção. Só comparativamente *na prática* existem conceitos ínfimos, os quais de igual modo recebem este significado por convenção, na medida em que se acordou não descer aí mais baixo.» (2) Interessantes linhas em que se admite como algo inelutável a ininteligibilidade dos indivíduos! Mas estamos num plano eminentemente lógico-transcendental, apesar da passagem verificada no sentido do objectual, das coisas elas mesmas, o que permite a Kant dizer que a «natureza das próprias coisas oferece matéria para a unidade da razão» (3). Se pensarmos na figura cónica, aspecto sob que se apresenta o sistema dos conhecimentos e das

(1) Ak. III, 434 (A 655/B 683).
(2) Ak. IX, 97.
(3) Ak. III, 432 (A 652/B 680).

Digitalizado com CamScanner

coisas, verifica-se algo que resulta desta indeterminação do particular: a base nunca se achará *in concreto* e, por outro lado, é sempre por um trabalho sobre o conceito que se torna possível (por convenção!) definir uma dada sub-espécie como a mais pequena possível.

A situação a que se chega tomando em consideração tais elementos leva-nos a concluir dois aspectos mais relevantes: *em primeiro lugar, a* **passagem** *aludida, e que possibilitou neste texto do Apêndice a grande mudança operada na ideia de totalidade tem as suas limitações precisamente na impossibilidade de se admitir uma autarquia para o indivíduo; em segundo lugar, o indivíduo não possui, na economia do próprio Apêndice (e referimo-nos exclusivamente à primeira parte deste), uma operacionalidade tal que possa, ele próprio, ser fio condutor de qualquer experiência sistematizante.* O que significa, em última análise, que o princípio transcendental da especificação, se constitui um factor essencial para a refiguração do conceito da razão aqui tratado, confronta-se com as limitações próprias de um princípio ainda encerrado na esfera lógico-transcendental (1). A passagem fez-se para um tipo de especificação da natureza ainda demasiado dominado pelo lógico, pelo conceptual. É que a completa libertação do específico em relação à série homogénea dos fenómenos que a Dialéctica e também os *Primeiros Princípios* contêm como imagem dominante, para além de passar pela admissão de um princípio lógico-transcendental que o supõe, deverá passar também pelo aparecimento do particular dado na intuição. *A forma particular não é ainda pensada no Apêndice e, por isso, o princípio da especificação aí inserto não poderá nunca sair da esfera do lógico, do conceptual: o particular será aí sempre um geral convencionalmente individualizado.*

Mas será que não existe no Apêndice nenhum indício desta libertação do particular? Será que Kant não adivinha já aqui a natureza problemática deste, facilmente eliminada numa teoria do conhecimento concebida sob o regime exclusivo do lógico-transcendental? Precisamente neste texto Kant realiza pela primeira vez um esboço de uma nova filosofia do particular, sem dúvida ainda subserviente de um uso demasiadamente heurístico das ideias da razão, mas contendo já os traços principais de uma outra concepção do particular e da sua operacionalidade sistemática.

---

(1) É significativo que Kant, ao explicar a impossibilidade de uma circunscrição para o indivíduo, fale também a esse respeito de «horizonte lógico». Cf. Ak. III, 436 (A 658/B 686).

Digitalizado com CamScanner

Existe um uso problemático da razão que se encontra evidente no uso heurístico, mas que confere ao particular um papel próprio. «Se a razão é uma faculdade de deduzir do geral o particular, então, ou o geral é já *certo em si* e dado, e então só exige o uso da faculdade de julgar para realizar a subsunção, e o particular é assim necessariamente determinado — a isto eu chamo o uso apodíctico da razão; ou o geral só é aceite *problematicamente* e é uma simples ideia, sendo um particular certo — mas a generalidade da regra para esta sequência é ainda um problema; então são experimentados pela regra múltiplos casos especiais que conjuntamente são certos, para saber se daí decorrem e, nesse caso, se parece que todos os casos especiais dados procedem daí, conclui-se da generalidade (1) da regra e depois desta, então, de todos os casos que também em si foram dados.» (2) Se recordarmos a segunda parte da nossa Introdução, verifica-se que se está aqui perante uma proto-formulação daquilo a que Kant vem chamar *juízo reflectinte* por contraposição com o juízo apodíctico, normalmente designado por Kant, na terceira Crítica por *juízo determinante* [bestimmendes Urteil].

Interessa realçar o lugar que cabe ao particular: mais do que um caso especial é experimentado com o objectivo de confirmar a validade da regra. Parece estarmos perante uma concepção canónica do método experimental, isto é, partindo da observação extrai-se uma característica geral, possível de ser transformada em lei. Mas não é de forma nenhuma o que Kant quer significar com esta utilização do particular, nem tão pouco o método na ciência moderna se deixa reduzir a uma mera generalização empírica. E, no entanto, encontramos aqui algo que não se assemelha também à revolução copernicana, essa sim-sim de acordo com o novo caminho trilhado pelas ciências novas. Aí lançava-se um plano de inquérito sobre as coisas a partir da legalidade encontrada pela razão. Mas o particular não cobra nesse método nenhum lugar próprio. Neste passo do Apêndice, eis que o *particular* é certo e serve para ser experimentado ainda antes do *geral* se dar, ele próprio, como certo. Uma inversão relativamente ao método canónico das ciências físico-natu-

---

(1) Neste passo do raciocínio é óbvio que *Allgemeinheit* cobra um sentido de *universalidade*. Mas fiéis ao princípio de manter, sempre que possível, uma correspondência invariável entre os termos correspondentes nas duas línguas, preferimos manter a tradução já feita, isto é, *generalidade*. Supõe-se assim que a correspondência *Allgemein-geral* é válida para todos os contextos, ainda que seja necessário distinguir aqueles onde o sentido se aproxima do conceito de *universal*.

(2) Ak. III, 429 (A 646/B 674).

Digitalizado com CamScanner

rais, tão paradigmáticas nos Prefácios da primeira Crítica, anuncia-se nesta utilização primordial do particular, embora, só por si, pouco deixe entrever.

Será então que nos defrontamos com uma contradição com aquilo que atrás dissemos sobre a intrínseca limitação do princípio lógico-transcendental da especificação e da quase-passagem para as particularidades das coisas em si? Parece-nos que não, porque é fácil ver que o particular, ele próprio, enquanto caso especial, não contém em si um *princípio de orientação* que permita encontrar o geral, ou, pelo menos, nele, isso é omisso. Rapidamente o particular, primeiramente isolado e em si sustentado, é subsumido na regra que de imediato o indiferencia. É por isso que, no Apêndice a que nos temos referido, o particular, ainda que concebido já um pouco para lá do estrito uso lógico-transcendental — tal como é pensado no extracto citado —, permanece, de algum modo, como um particular inqualificado, um discreto destinado a solidarizar-se numa continuidade de formas sem que, nele próprio, se descortine o princípio dessa solidariedade. Por outras palavras, *trata-se de um particular privado de informação própria, ou ainda, sem uma forma própria, in-figurado.* E, pelo facto de esta privação dominar o particular, parecerá também incorrecto termos considerado em título o aparecimento do particular como problema no texto do Apêndice. Até porque Kant explica que o problemático é a regra, não o particular, o qual é certo. No entanto, a verdade é que *o caso especial é o dado de onde o pensamento parte* na sua reflexão para a descoberta do geral e, se aquilo de que se parte não é um problema em si, não pode deixar de *sugerir um problema*, a saber, a necessidade de não subsistir sem uma regra que o des-particularize, ao subsumi-lo.

Retomando o conceito de *passagem*, pela qual as coisas começam a adquirir elas próprias informação, pela qual o material da *physis* oferece, em si mesmo, um conteúdo preparado para a tarefa de unificação da razão, podemos dizer com segurança que é uma outra filosofia do particular que Kant deverá, a partir do Apêndice à Dialéctica, desenvolver, para a sua própria intenção sistemática se ir desenvolvendo. Pensamos que a progressiva sistematização do pensamento de Kant com todos os momentos aporéticos que encerra, com os vários pontos de fuga que dele procedem, passa mais profundamente por processos de passagem, cuja constituição equivale a outros tantos momentos de constituição de uma sistemática cada vez mais consistente e distanciada da aporética registada no termo da Dialéctica Transcendental, quanto à determinação de uma totalidade da série

Digitalizado com CamScanner

dos fenómenos (1). O *Übergang*, tal como é tematizado definitivamente no *Opus Postumum*, consiste propriamente na *passagem* do sistema dos *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza* à física. É aí que conceitos como o éter, o calórico [Wärmestoff] que são «radicais matérias» do mundo, são problemáticos mas postulam-se como certos, no sentido de fornecer coesão e sistematicidade. Por exemplo, em Ak. XXI, 594: «Contudo, a aceitação da existência do calórico não pertence aos Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza mas pertence simplesmente à passagem dos Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza à física.» Formulação que é confirmada noutra passagem, em Ak. XXII, 475-476: «Esta matéria radical do mundo não é problemática (...) A sua existência pertence à passagem dos Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza à física e só por este reconhecimento (segundo conceitos *a priori* de objectos) se torna, antes de mais nada, a física possível (...)». Provavelmente tais fórmulas pressupõem parte da filosofia do organismo da *Crítica da Faculdade de Julgar* e, mais longinquamente, o importante Apêndice à Dialéctica Transcendental.

---

(1) Sobre esta progressiva constituição de *passagens* no interior da sistemática kantiana, cujo papel consiste em, elas próprias, irem constituindo o sistema, diz Lehmann: «A *Crítica da Razão Pura* continha, sim, a metafísica da natureza geral, a base fundamental das pressuposições *a priori* de cada ciência da natureza. Porque Kant não os achou suficientemente concretos para, com isso, poder começar algo na física, escreve os *Primeiros Princípios Metafísicos:* uma metafísica separada [abgesonderte] da natureza corpórea prestaria em geral excepcionais "serviços", na medida em que cria exemplos para realizar os conceitos e teoremas da última (nomeadamente da filosofia transcendental), é dito em 1786 (IV, 478). E porque também os *Primeiros Princípios Metafísicos* não lhe pareceram satisfatórios para entrar suficientemente longe na física, concebe o plano da ciência do "Übergang", a qual permanece na *linha idêntica da realização da filosofia transcendental*, tal como os *Primeiros Princípios Metafísicos.* Aceitando que o conceito do "Übergang" desempenha um papel em todos os escritos sistemáticos de Kant — pense-se na doutrina do esquematismo e na *Crítica da Faculdade de Julgar* —, e que o problema do "Übergang" surge sempre, logo que um novo plano da consideração [Betrachtung] é atingido (o pensamento de Kant possui um ritmo próprio: numa primeira fase, construtivo, numa segunda, reflexivo, emendando os erros de construção, fechando as "falhas", recuperando as contradições, por onde depois novos princípios construtivos entram, os quais uma outra vez serão elaborados de uma idêntica maneira), então não persistem dúvidas de que a obra póstuma, pelo menos, está orientada para uma "autêntica" colocação crítica no problema e arranca de uma tal colocação.» (G. Lehmann, «Das Philosophische Grundproblem in Kants Nachlasswerk» in *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin, 1969, pp. 275-276.)

Digitalizado com CamScanner

CAPÍTULO III

O conceito de história da natureza e a importância da determinação do conceito de raça

§ 10. A HISTÓRIA DA NATUREZA CONTRA A DESCRIÇÃO DA NATUREZA

SBD/FFLCH/USP

Vimos como, apesar de uma certa superação do sentido simplesmente heurístico e subjectivo que a Dialéctica Transcendental concedera ao uso das ideias da razão, apesar de os princípios transcendentais de *homogeneidade*, *especificação* e *continuidade* introduzirem modificações radicais na ideia de totalidade sistemática, de tal modo que lhe forneceram uma *Gestalt*, não foi possível determinar no Apêndice uma circunscrição para o indivíduo, o particular. Mas perguntar-se-ia: se os princípios transcendentais citados (válidos heurística e objectivamente) produziram uma nova ideia do *Weltganze*, figurável no cone ideal, sempre enriquecível em todos os sentidos, qual a necessidade de um particular com autonomia e que se apresente como problema? Que necessidade sentirá o *Naturforscher* em admitir e estudar um mundo de particulares, quando, por definição, a sua tarefa é procurar precisamente o geral?

Encontraremos provavelmente resposta para estas perguntas-objecções se pensarmos que mesmo *o uso problemático da razão não pode passar sem um particular com qualificações próprias e doador de informações.* Recordemos a utilização feita do particular pelo uso problemático da razão: «o geral só é aceite *problematicamente* e é uma simples ideia, sendo um particular certo — mas a generalidade da regra para esta sequência é ainda um problema; então são experimentados múltiplos casos especiais que conjuntamente são certos, para saber se daí decorrem

Digitalizado com CamScanner

e, nesse caso, se parece que todos os casos especiais dados procedem daí, conclui-se da generalidade da regra e depois desta, contudo, de todos os casos que também foram dados». O trabalho feito sobre o particular é designado por Kant como uma *experimentação*, acerca do qual nada mais adianta. Os critérios pelos quais se aproxima ou compara os particulares com a regra são omissos e não se pode dizer então que os tais casos especiais possuam nesta ocorrência qualquer índice que ajude ao trabalho de sistematização. Ora, é provavelmente pensando no carácter sempre sistematizante que o *Naturforscher* deve exigir à sua tarefa, e supondo que o domínio do particular é bem mais importante, nesse sentido, do que o lugar destinado a esse particular num uso meramente lógico-heurístico das ideias da razão, que Kant trabalhou com alguma persistência no domínio das ciências naturais, sobre temas que irão lançar nova luz sobre a questão do particular. Desses estudos iremos estudar alguns aspectos, não sem antes consolidarmos alguns temas que vão orientar a nossa própria investigação.

A natureza especificada segundo géneros e espécies, é sem dúvida, uma natureza internamente heterogénea, encerrando um princípio de diversidade e possuindo uma figura. Mas recordemo-nos daquilo que somente era capaz de produzir modificações no sistema de classificação em géneros, espécies e subespécies: é precisamente o maior grau possível de especificação nos conceitos de subespécies, a procura da diversificação, enfim, do particular. Diz Kant no Apêndice à Dialéctica Transcendental: «O conhecimento dos fenómenos na sua determinação completa (o qual não é possível senão pelo entendimento) exige uma especificação dos seus conceitos contínua e incessante e uma progressão em direcção a diversidades que permanecem sempre, mas de que se faz abstracção no conceito da espécie e ainda mais no de género.» (1) *O que quer dizer que aquilo que pode provocar alterações, não na configuração do cone ideal, a qual não pode ser alterada na sua essência, mas nas suas dimensões em três sentidos, é a progressiva investigação em torno do particular,* é a procura de diversidades cada vez mais amplas e específicas que permanecem, depois de delas se fazer a abstracção. *A descoberta de novos domínios comuns, de novas generalidades, faz-se através de um aprofundamento da especificação, através de um encontro com o particular e de um trabalho sobre este.* Mas é a consideração deste plano que, faltando no Apêndice, vai ser colmatada em textos subsequentes. Por outras palavras, o par-

(1) Ak. III, 435 (A 656/B 684).

Digitalizado com CamScanner

ticular vai precisar de ser um índice de sistematização, um autêntico *fio condutor*. Para tanto será preciso captar aquilo que nele é critério de classificação, o que nele se especifica como vínculo aos outros particulares, ou a espécies, subespécies, ou géneros determinados.

Assim, o princípio da especificação já não operará, como no Apêndice, do superior para o inferior, do geral para a diferenciação maior possível até esgotar os horizontes lógicos, igualmente possíveis: era o geral lógico-transcendental que aí guiava a determinação progressiva do particular. Tornava-se necessário que fosse o particular (que afinal é o certo, o dado) a indicar a regra, o geral problemático. De outro modo ficar-se-ia com uma totalidade figurada, mas de *conteúdo extremamente artificial*. Os géneros e espécies, sendo determinados a partir da mera suposição lógico-transcendental, tenderiam, é certo, para a diferenciação, mas esta, que tipo de natureza daria a conhecer, deixando de fora do horizonte lógico diversidades que permanecem, «mas de que se fez abstracção no conceito de espécie»? Uma *natura materialiter spectata* (1) onde o existente é o elemento constitutivo por excelência, ou ainda uma outra, *formaliter spectata*, em que o particular não possui lugar próprio e nenhuma intrínseca operacionalidade? É verdade que no Apêndice há já uma *passagem* do lógico-heurístico simplesmente subjectivo para a natureza mas, como já se viu, ela permanecerá demasiadamente formal, enquanto o índice de sistematização forem as categorias lógicas do género e da espécie e não o particular.

É nos ensaios sobre *história da natureza*, onde o tema principal trabalhado é a *raça*, que Kant vai progressivamente clarificando o seu pensamento acerca de uma sistematização possível a partir da consideração do particular ou dos indivíduos. Os textos mais importantes a este respeito são *Sobre as diferentes raças dos homens* (1775), *Definição do conceito de uma raça humana* (1785) e *Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia* (1788). Interessante é notar que o primeiro dos ensaios é escrito (sendo o único publicado por Kant) na década de 70 e contém elementos teóricos que vão permanecer intocáveis dez anos depois, sem que a primeira Crítica tenha assim produzido, a este respeito, alterações sensíveis. O que, entre outras coisas, mostra estarmos perante uma problemática que se mantém, pelo menos desde 1775, de alguma forma paralela e relativamente

(1) Lembremo-nos que o conceito de uma *natura materialiter spectata* contém já um princípio interno de causalidade entre todos os fenómenos que possibilita o próximo conceito de um todo subsistente. Cf. *K. r. V.*, Ak. III, 289 (A 419/B 446), nota.

Digitalizado com CamScanner

independente da revolução copernicana. Com mais rigor diremos que os problemas contidos nesta linha vão adquirindo uma evolução própria, à medida que se repercutem na filosofia crítica e que, simultaneamente, a perspectiva crítica neles se vai repercutindo.

Adickes é de opinião que, nos três ensaios sobre as raças, Kant prossegue um triplo objectivo: «*em primeiro lugar*, quer determinar inequivocamente, e assentar definitivamente para a ciência, o conceito de raça humana, o qual, naquela altura (tal como hoje) era usado em diversos sentidos (...), em *segundo lugar*, subordinar a esse conceito a multiplicidade do empírico», sendo verdade que para «esta unidade só é pensável uma causa natural (...). O *terceiro* objectivo é o esclarecimento genético das diferenças entre as raças na base da aceitação de um tronco original humano comum. Aqui começa o predomínio do pensamento sobre a evolução e com ele, de um modo urgentíssimo, as mais modernas teorias de considerações antecipadas sobre a natureza e suportes da evolução» (1).

O primeiro problema que aparece no ensaio de 1775 refere-se ao sistema de classificação da natureza e, desde logo, coloca Kant questões de extrema importância directamente relacionadas com os princípios transcendentais ultilizados no Apêndice, os quais, como se viu, não «atingiam» o domínio do particular, apesar de um relevante factor introduzido nesse texto: o princípio da especificação da natureza, em géneros, espécies e sub-espécies. Afinal, uma *classificação natural* é muito diferente de uma classificação proveniente exclusivamente de supostos lógicos, ainda que no quadro de uma filosofia transcendental. Assim verifica-se que «no reino animal, a divisão natural em géneros e espécies funda-se sobre a lei comunitária da reprodução e a unidade dos *géneros* não difere absolutamente nada da unidade da força geradora, a qual é completamente válida para uma certa multiplicidade de animais» (2).

De notar, desde já, duas coisas: em *primeiro lugar*, uma viragem, que terá consequências decisivas para o estudo do reino animal, em *segundo lugar*, a preocupação de encontrar um critério não meramente lógico para a *unidade* dos géneros. O que faz com que a ligação dentro do sistema da natureza se deva pensar deste modo e não de outro, qual o princípio mais radical de solidariedade entre os existentes da natureza? A resposta a estas questões não as pode dar uma divisão escolástica, que não

---

(1) Erich Adickes, *Kant als Naturforscher*, Bd. 2, Berlin, 1925, p. 408.

(2) Ak. II, 429.

Digitalizado com CamScanner

atende precisamente a tais problemas, que não vê a unidade dos géneros repousar em nada se não no exterior de um certo horizonte lógico, pressuposto. «A divisão da escola procede por *classes*, segundo as características semelhantes. A divisão da natureza, contudo, faz-se por troncos, dividindo os animais segundo o parentesco em função da geração. Aquela fornece um sistema escolar para a memória; esta um sistema da natureza para o entendimento: a primeira tem só como intenção agrupar criaturas debaixo de um título, a segunda sob leis.» (1)

Distinção importante esta, que põe de um lado uma sistematização feita exclusivamente na base de características semelhantes e do outro uma sistematização orientada pela determinação de um tronco comum que liga *naturalmente* as criaturas. Tal ligação é pensada em função desse princípio de unidade que é afinal uma *força:* a força de geração. Será então essa força um princípio de sistematização não simplesmente lógico. É verdade que a divisão escolástica supunha a semelhança, mas esta parece não bastar para fundamentar uma regra de afinidade que no reino animal tem de possuir uma *lei natural.*

Mas o que é importante salientar é a radical diferença existente nos sistemas da natureza correspondentes às duas modalidades de divisão, e que é fácil situar no elemento *tempo.* Efectivamente, uma mera reunião de características semelhantes pela qual se proceda à definição dos géneros, espécies ou subespécies, não requer a intervenção do factor tempo, enquanto a descoberta dos troncos comuns exige uma concepção inteiramente diferente. Neste caso, a actividade de sistematização opera sobre uma força de unidade que só é pensável sobre um eixo temporal pluridimensional. Trata-se de um elemento estranho ao Apêndice à Dialéctica e que é acompanhado de importantes transformações na metafísica kantiana da natureza. O tronco que une uma qualquer espécie prolonga-se através do tempo (é fácil perceber como as diferenças e as semelhanças devem desempenhar aí um papel epistemológico secundário) e, como tronco, deverá também possuir ramificações múltiplas e densas. Por esta razão é a própria *Gestalt* da totalidade que se modifica: o cone ideal e sem base, nunca dado *in concreto* no Apêndice, dará lugar à figura da *árvore.* A determinação da base do cone, afinal adequada à divisão escolástica e ao critério da semelhança próprio daquela, será substituída pela progressiva determinação de troncos unidos por uma força unificadora e propagada segundo um eixo temporal bem diferente. Voltaremos a esta questão da nova

(1) Ak. II, ibidem.

Digitalizado com CamScanner

e definitiva modificação gestáltica da ideia de sistema e de totalidade, modificação que repousa em suportes genéticos também novos.

Continuando no texto de 1775, verifiquemos como aparece nesse contexto o *conceito de raça*, e procuremos determinar a sua importância. A sistematização natural aplicada aos homens em toda a extensão da terra, define um único género humano unido pela força procriadora universalmente inscrita naquele. É assim que os homens «pertencem todos a um único tronco, do qual surgem a despeito da sua diversidade, ou donde ao menos podem ter surgido» (1). No reino animal, encarado nesta perspectiva sistematizadora, o género não contém em si espécies diferentes que seriam facilmente detectáveis, ou melhor, determináveis, pelo entendimento, caso se aplicasse a sistematização puramente lógica: a simples semelhança entre os seres é, por assim dizer, um material passivo, extremamente apropriado a uma sistematização com hierarquias segundo géneros, espécies e sub-espécies, que ainda se encontrava no Apêndice à Dialéctica. Passando, pois, a semelhança para um plano epistemologicamente desvalorizado, acontece que as diferenças e semelhanças que se manifestam entre o conjunto dos homens se devem considerar em função da sua pertença a um tronco comum, isto é, derivam de uma mesma força original e ligadora. Desse modo, não existem espécies entre os homens, mas sim um outro tipo de derivação do tronco comum a que todos eles pertencem. O problema, que se coloca em termos absolutamente novos, tem por isso também que ver com uma concepção diferente da *origem* das semelhanças e diferenças. Quando esta é pensada a partir do tronco e o factor tempo se introduz como determinante, então aquilo que poderia significar o conceito de *espécie* dentro de um género perde sentido dentro do sistema de classificação, já que se conota então facilmente com a própria ideia de uma derivação de um mesmo tronco. «Um género animal que possui um mesmo tronco não contém em si diferentes espécies (pois estas significam precisamente as *diferenças* das ramificações), mas, ao contrário, as respectivas variações chamam-se derivações, se forem hereditárias (...).

«Entre as derivações, isto é, entre as diferenças hereditárias dos animais que pertencem a um único tronco, chamam-se *raças* aquelas que se conservam, tanto em todas as transplantações (modificações noutras regiões) em longas gerações, como tam-

(1) Ak. II, 430.

Digitalizado com CamScanner

bém por ocasião da miscigenação com outras derivações do mesmo tronco, que geram sempre crias mestiças.» (1)

O conceito de raça cobra então todo o seu significado numa sistematização da natureza, atenta sobretudo à força reprodutora como critério de unificação e ao prolongamento no tempo das características fundamentais do género. No texto sobre o conceito de raça humana de 1785, Kant dá ainda uma definição bastante semelhante: «O conceito de uma raça é, por isso: a *diferença de classes dos animais de um e do mesmo tronco, enquanto aquela for infalivelmente hereditária.*» (2) O conceito de *raça* vai permitir a Kant modificar sensivelmente, não só a modalidade de sistematização da natureza, mas revelar-se-á ainda, como veremos, um elemento extremamente importante para a descoberta da possibilidade de uma nova operacionalidade para o *particular* na tarefa de sistematização, isto é, para a *descoberta do organismo.*

Como se observou um pouco antes, a nova figuração da totalidade a partir do aparecimento doutras imagens (tronco, ramificação), as quais denominam outros tantos princípios transcendentais arquitectonicamente utilizáveis, mas possuindo de qualquer modo uma carga naturalista, só é possível em função de um eixo temporal pluridimensional. Por isso se deve falar numa *história da natureza* quando se pretende designar a ciência da natureza em geral. Se uma alteração profunda se realiza com a utilização das imagens referidas, se a força unificadora fundamental é algo que liga através do tempo, se as ramificações a que se chama raças derivam como linhas primordiais persistindo com características residuais e infalíveis, é porque estamos perante algo que incorpora uma temporalidade própria. Por outras palavras, estamos perante algo cuja inteligibilidade deverá ser mais ampla que a mera *descrição* da totalidade num momento determinado. *Descrição* e *história* da natureza aparecem, pois, como

---

(1) Ak. II, 430.

(2) Ak. VII, 100. É fácil de compreender então que, numa sistematização deste tipo, em que o conceito de raça é primordial, não há sequer lugar para dividir os géneros em espécies. Assim, no género *homem*, não encontramos várias espécies de homens mas sim várias raças. Neste sentido, um sistema só é pensável num eixo temporal, tende a eliminar as diferenças entre género e espécie e a excluir mesmo uma definição desses conceitos. Eis o que Kant nos diz numa nota do ensaio de 1785, *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace*: «Espécie e género não são entre si distinguíveis na *história da natureza* (na qual somente se trata da geração e da ramificação). Só na descrição da natureza encontra esta diferença um lugar, porque aí só se considera a comparação das características. O que aqui se chama espécie, deve ser ali chamado somente raça.» (Ak. VIII, 100, nota.)

Digitalizado com CamScanner

um par conceptual de significado antagónico. O conceito de raça é o exemplo mais irrefutável das insuficiências da primeira: como é que uma derivação persistindo através dos tempos, sustentada na força da geração, poderia ser compreendida por um tipo de explicação operando numa só dimensão do tempo, isto é, no eixo do presente? Aí se funda a diferença fundamental entre uma descrição da natureza [Naturbeschreibung] e uma história da natureza [Naturgeschichte].

§ 11. DESCOBERTA DO SER ORGÂNICO COMO CORRELATO DO JUÍZO REFLECTINTE TELEOLÓGICO

Enquadrámos assim a problemática que nos vais permitir compreender como determina Kant:

1. um *novo conceito de particular*, tornando este adequado a uma tarefa de sistematização da natureza como totalidade,

e

2. um conceito de *história da natureza* que representa uma nova e sensível mudança na concepção da natureza, e que desembocará directamente nos desenvolvimentos da terceira Crítica.

Vamos agora verificar com mais cuidado como estas determinações concretamente se fazem.

Numa classificação natural há que definir quais as raças humanas existentes, quanto ao número, mas também à origem e processo de desenvolvimento, até aos dias de hoje. É o que ocupa Kant no ensaio de 1785, no qual a preocupação em definir o conceito de raça humana tem como consequência, não só a determinação de um critério que explique o número das raças (do ponto de vista de Kant seriam quatro), e nesse caso invoca-se a cor da pele, mas também uma teoria da *origem* das raças, a qual tem um interesse maior para a nossa problemática. Quanto a esta última questão perguntar-se-á: qual a razão do aparecimento de diferentes tipos de homens, com origem num mesmo tronco e com características transmissíveis infalivelmente? A resposta exigirá, por um lado, *uma conjectura racional* sobre a origem e, por outro lado, uma justificação da manutenção das raças em função das condições ambientais da terra.

Ora, em primeiro lugar, é de aceitar firmemente que as quatro raças (branca, índia, amarela, negra e índia acobreada) cor-

Digitalizado com CamScanner

respondem a outros tantos modelos originais, pois então não se explicaria qual a razão por que são só essas cores que se transmitem infalivelmente. Assim, num *primeiro movimento explicativo*, há que conduzir as diferentes raças à unidade primitiva, isto é, a um mesmo tronco. Doutra maneira não se explicaria o carácter *infalível* e *hereditário* das próprias características que se transmitem. «Que outra causa pode ter esse facto, senão que estas deviam ter estado nos gérmenes do tronco original, do género humano, nosso desconhecido, e na verdade como disposições naturais tais que pertenceram necessariamente à conservação do género, ao menos na primeira época da sua propagação, e por isso tiveram de infalivelmente aparecer nas criações seguintes?» (1) De notar que esse tronco único, o tronco genérico que contém em potência os gérmenes, é-nos desconhecido. Partindo da imagem da árvore, a qual, como se viu, substitui o cone ideal do Apêndice à Dialéctica, pode imaginar-se que, ao investigador da natureza, caberá tentar reconstituir esse tronco a partir das complexas ramificações que empiricamente se lhe apresentam. Mas, assim como a base do cone permaneceria para sempre irrepresentável, pois que a totalidade do diverso dos particulares nunca seria dada *in concreto*, assim também, e inversamente, o tronco comum e original nunca será representável por nenhum processo de reconstituição. Trata-se, pois, de uma conjectura *racional* que se deverá necessariamente fazer, para explicar a existência de quatro raças fundamentais que não se deverão admitir originalmente separadas. Admitir tal seria desde logo impossibilitar, do ponto de vista de Kant, a compreensão da possibilidade da mistura das raças, por sua vez necessária ao gradual povoamento dos diferentes climas do globo.

Num ensaio de 1788, *Sobre o uso dos princípios teleológicos na filosofia*, escrito contra um naturalista seu contemporâneo, Forster, Kant defende essa unidade inicial do género humano, unidade que afinal consiste na suposição de um conjunto de disposições fundamentais contidas em gérmen no tronco único original e que exercerão uma função bem precisa: a *adaptação* aos climas diferentes. Contra Forster, que defendia uma diferenciação original de vários troncos ou raças diferentes, Kant defende um único tronco. Quer assim salvaguardar a unidade da força produtora que é a base de ligação do género humano como um todo e, por outro lado, defender os direitos

(1) Ak. VIII, 98.

Digitalizado com CamScanner

sistematizadores da razão, isto é, a necessidade que tem de procurar uma unidade segundo a ideia de uma totalidade.

Vários são, neste texto, os argumentos que Kant apresenta contra Forster. Já mencionámos um, ou seja, que a admissão de vários troncos originais não explicaria a gradual adaptação e povoamento dos vários climas, que se terá processado gradualmente. E aqui Kant, ao mesmo tempo que mantém incognoscível a unidade original a toda e qualquer física, desenvolve *uma teoria da relação gérmen-adaptação que o leva a introduzir princípios teleológicos na ciência da natureza.* Por um lado, é verdade que tentar explicar «como este tronco terá *aparecido* é uma tarefa que permanece completamente para lá dos limites de toda a possível física possível ao homem, dentro dos quais acreditei que deveria contar-me» (1), mas, por outro lado, há que explicar como é que as disposições em potência podem actualizar-se deste e daquele modo.

Segundo Foster, seria necessário invocar a Providência para justificar o aparecimento desta ou daquela raça determinada com disposições adequadas precisamente a este clima, e afinal, sendo assim, de que valeria a Kant invocar um tronco inicial incognoscível? Mas tal objecção significa que não se compreende a *função adaptativa* do gérmen e, no fundo, que não se possui uma correcta noção das tais disposições contidas no tronco inicial. O que se pode dizer a este respeito é que «os descendentes deste casal inicial, nos quais todas as disposições originais ainda estavam indiferenciadas para todas as derivações posteriores», possuíam aqueles gérmenes susceptíveis de os adaptar ao clima que eles ou as suas derivações sofreriam. Não foi, pois, a Providência que os terá levado para o sítio adequado ao seu gérmen, mas será o gérmen originalmente contido no tronco inicial que se desenvolverá de acordo com o clima ou o ambiente em geral. Por isso Kant defende que o «desenvolvimento das disposições realiza-se em função dos lugares e estes não devem ser mais ou menos escolhidos — aqui o senhor Forster engana-se — em função das disposições já desenvolvidas» (2)

Vemos assim que na explicação kantiana do aparecimento das raças se introduz um princípio de desenvolvimento e diferenciação (entre raças e entre indivíduos) cujo fundamento é a suposição de disposições originais ou gérmenes. A natureza destas só em parte é conhecida, através do que a experiência nos mostra pela espantosa capacidade de adaptação dos indi-

---

(1) Ak. VIII, 179.
(2) Ak. VIII, 173.

Digitalizado com CamScanner

víduos aos climas. No tronco inicial, a forma de existência dessas disposições é incognoscível, não há maneira de a *representar*; mas há que, racionalmente, utilizar no estudo sistemáitco da natureza o conceito de uma força fundamental (ou forças fundamentais) que permita explicar como é que as raças humanas actuais resultam de um longo processo de adaptação permitido pelos gérmenes que, de algum modo, controlaram e condicionaram esse processo. Na história da natureza deverá então entrar-se em linha de conta com essas disposições adequadas a um fim, isto é, *teleológicas*, que o investigador terá de, *metafisicamente*, pressupor como fundamento da possibilidade de todo e qualquer conhecimento da natureza. Como lembra Kant: «A verdadeira metafísica conhece as fronteiras da razão humana e, entre outras, este seu erro hereditário que nunca poderá iludir: que ela não pode nem deve de maneira nenhuma imaginar *a prior* quaisquer *forças fundamentais* (porque então congeminaria altissonantes conceitos vazios); não pode fazer mais que, tanto quanto a experiência lhe ensina, reduzi-las ao menor número possível e procurar a *força fundamental* no mundo (na medida em que elas são na aparência diferentes mas idênticas no fundamento), quando se trata da Física, contudo *fora do mundo* quando se tratar de Metafísica (nomeadamente indicar aquela força que não se encontre ainda dependente doutra).» (1)

Esta força que se postula para a compreensão de certos fenómenos, no caso vertente a existência de diferentes raças, não será semelhante a uma causa agindo mecanicamente. Estamos, sim, perante um processo de desenvolvimento dirigido para fins, o que é empiricamente comprovável no regime de adaptação das raças ao longo da história da humanidade. E aqui chegamos à questão que nos interessa salientar. Como é que a *experiência* nos pode *ensinar* e, no fundo, *exigir* uma aplicação de princípios teleológicos na explicação das coisas naturais? Em que domínio da natureza podemos comprovar que há um desenvolvimento só pensável segundo o conceito de finalidade ou adequação a um fim?

O estudo sobre as raças aproxima-nos da resposta, se é que a não contém já: cada uma delas é o sinal de disposições originais que se manifestam, em função da adaptação a certos climas, de uma força fundamental organizadora, a qual devo conceber como uma causa final. Basta então exercer a minha atenção sobre os *representantes* dessas derivações primitivas que são as raças, isto é, examinar *particulares*, para que me sejam reveladas

(1) Ak. VIII, 180.

Digitalizado com CamScanner

certas características de organização e adequação a fins. É o que acontece nomeadamente com a raça negra. Para Kant, e de acordo com naturalistas importantes da época, o exemplo dos negros é altamente convincente para aqueles que tenham dúvidas sobre o grau de adequação a um fim que as raças possuem: a pele negra expele do sangue uma quantidade de flogisto superior à nossa e, sabendo que os verdadeiros negros habitam regiões saturadas dessa substância intoxicante, é de presumir que aquela cor determinada testemunhe «uma muito sábia instituição encontrada para organizar a sua pele de maneira a que o sangue possa eliminar flogisto através desta, de uma maneira mais forte do que em nós, já que os pulmões não conseguem eliminar bastante» (1).

Eis, pois, como o exame do indivíduo pertencente a uma raça permite determinar com clareza um dispositivo adequado a uma finalidade e que vulgarmente designamos por *organismo*. É este que nos prova que a raça é uma derivação, que ela própria só é compreensível ou conceptualizável a partir de um conceito de finalidade. «O facto de haver finalidade numa organização [Organisation] é, pois, o fundamento geral, donde concluímos da existência de um arranjo originalmente colocado na natureza de um ser criado com vista a esse fim, e da existência de gérmenes conaturais se este fim for alcançado só mais tarde.» (2)

É pelo estudo do particular que o investigador remontará então ao geral e, pela experiência de uma organização de tal ordem nesse particular, se adquire «legitimidade» para aplicar a tal organização um conceito novo, o de finalidade. Assim se descobre uma jurisdição própria do particular, ou pelo menos uma fonte de informação enquanto representante, não de uma espécie determinada a partir de uma divisão por semelhanças, mas de uma derivação natural unida ao tronco inicial por uma força reprodutora. O indivíduo representante da raça indica a existência de um desenvolvimento dirigido, controlado por essa força fundamental, ela própria organizadora, *a qual funciona como uma causa cujo efeito final deve ser colocado como fundamento da própria causa, como diz Kant.* A determinação do conceito de raça leva à descoberta do indivíduo representante desta como ser organizado e, por outro lado, a descoberta do ser organizado como representante da raça vai funcionar como fundamento para a compreensão do que esta é no processo de desenvolvimento, adaptação e conservação do género humano.

(1) Ak. VIII, 103.
(2) Ak. VIII, 102-103.

Digitalizado com CamScanner

Estas são, quanto a nós, as duas linhas de pensamento mais importantes dos textos de 1785 e 1788: *a definição do conceito de raça no quadro de uma classificação natural e a descoberta de um particular como ser organizado e adequado a um fim.* Pode mesmo dizer-se que em 1788 Kant descobrira já o *lugar sistemático do organismo*, isto é, já o havia determinado como ponto de partida e fio condutor para toda a organização sistemática e unitária da natureza, a qual, concebida na sua totalidade como decorrendo das «indicações» desse fio condutor, também sofre uma transformação importante na forma como se deixa representar enquanto natureza. Se pensarmos que esta descoberta do lugar sistemático do ser organizado é concomitante à elaboração de uma Crítica do Gosto (Cf. carta a Reinhold de Dezembro de 1787), torna-se legítimo defender que a transformação daquela numa *Crítica da Faculdade de Julgar* surge pela determinação de uma modalidade de juízo reflectinte, o teleológico, aplicável necessariamente a determinado tipo de seres, os seres organizados.

A descoberta do ser organizado implica mesmo a consideração de uma certa *forma interna* ou *disposição interna* e recíproca das *partes* que, na segunda parte da *Crítica da Faculdade de Julgar*, será o aspecto decisivo sobre que incidirá a reflexão transcendental. Embora ainda sem elementos teóricos que definam o juízo reflectinte como tal, já o organismo aparece aqui bem determinado como um sistema de causas finais, isto é, daquele tipo de causas cuja causalidade tem por fundamento a ideia dos efeitos correspondentes. Esta é a causa ou conceito de fim que está incorporada no juízo teleológico (1). Ora, são os seres organizados que, na natureza, me dão ocasião para fazer

---

(1) Já na segunda parte do Apêndice à Dialéctica Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, Kant mencionava o conceito de *teleologia* no quadro do idealismo transcendental: «Um tal princípio abre com efeito à nossa razão, aplicada ao campo das experiências, perspectivas completamente novas, no sentido de ligar as coisas do mundo segundo leis teleológicas [teleologischen Gesetzen] e de chegar, através delas, à maior unidade sistemática destas coisas.» Ak. III, 452 (A 687/B 715.) Esta aplicação ao campo da experiência revela-se necessária especialmente em certos domínios, e não será por acaso que Kant refere um pouco mais à frente o estudo do corpo orgânico. «A fisiologia (dos médicos) entende por isso também o seu conhecimento empírico — muito limitado — dos fins da estrutura de um corpo orgânico, por meio de um princípio que só a razão pura fornece e que vai até fazer-nos admitir muito corajosamente, mas também com o assentimento de todas as pessoas sensatas, que tudo no animal tem a sua utilidade e uma boa intenção, pressuposição que, se fosse constitutiva, iria muito mais longe que a observação feita até agora nos permite.» Ak. III, 453 (A 688/B 716.)

Digitalizado com CamScanner

juízos contendo este tipo de conceitos e, por isso, o próprio conceito de um ser organizado é o de «um ser material, o qual só é possível através da relação entre si de tudo aquilo que nele está contido como fim e meio (assim como efectivamente todo o anatomista, enquanto fisiólogo, parte também deste conceito)» (1). Um ser organizado é, na verdade, uma *particularidade sui generis* no conjunto dos objectos da natureza, e decerto refractária à explicação mecânica, aplicada de forma exclusiva. O que neles, desde logo, impressiona é que a espécie de causalidade que aí aparece inscrita não tem nenhuma relação com aquela espécie de *nexus* entre a causa e o efeito que a segunda Analogia da Experiência da Analítica dos Princípios estabelecia. Nesta tratava-se, no caso da *sucessão objectiva* dos fenómenos no tempo, de uma ligação necessária entre antecedente e consequente, segundo uma regra. Ora o *nexus* que se dá a pensar num organismo, ou simplesmente num objecto da arte humana, não tem um sentido determinado pela sucessão temporal mas é uma determinação da própria *possibilidade de existência* do objecto.

Na *Crítica da Faculdade de Julgar*, como veremos melhor seguidamente, Kant distingue um *nexus effectivus* de um *nexus finalis:* «A ligação causal, na medida em que é simplesmente pensada pelo entendimento, é uma conexão que constitui uma série (de causas e efeitos) a qual vai sempre em sentido descendente; e as próprias coisas que, como efeitos, pressupõem outras como causas não podem, ao mesmo tempo, ser, por seu lado, causas destas. A esta ligação causal chama-se a ligação das causas actuantes (*nexus effectivus*). Pelo contrário, contudo, pode certamente ser pensada também uma ligação causal segundo um conceito da razão (de fins), o qual, se o considerarmos como série, apresentaria em si uma dependência tanto no sentido descendente, como no ascedente; nesta dependência, a coisa que é assinalada uma vez como efeito merece, de facto, o nome de causa daquela coisa de que é o efeito, remontando no sentido ascendente. Naquilo que é prático (nomeadamente na arte) é fácil encontrar uma conexão idêntica, como, por exemplo, a casa que é na verdade a causa do dinheiro que é recebido pelo aluguer, mas inversamente também foi a representação deste possível rendimento a causa da construção da casa. Chama-se a uma tal conexão causal a conexão das causas finais (*nexus finalis*).» (2)

---

(1) Ak. VIII, 181.
(2) Ak. V, 372.

Digitalizado com CamScanner

O exemplo escolhido por Kant é, contudo, muito limitativo e não nos parece traduzir bem o problema em jogo, isto é, a causalidade final de um fim natural. Efectivamente, a causa final tem, neste exemplo, a sua causalidade *fora* do existente que se trata de explicar. Veremos melhor que, quando se tratar de um fim natural, é a *ideia do todo* que se deve colocar como fundamento da possibilidade desse ser organizado ou da sua forma interna. Aliás, como Kant explicará no mesmo parágrafo (Cf. Cap. V), um produto da natureza, para se poder considerar um fim natural, deverá possuir uma causalidade final *interna* que resulta da acção recíproca das partes entre si e em relação ao todo.

Assim, a mera causalidade mecânica revela-se imprópria para explicar certas formas da natureza que, como a causa, podem e devem ser pensadas colocando a ideia do seu efeito como justificação última da causalidade da sua causa (Cf. as primeiras linhas do § 63 da *Crítica da Faculdade de Julgar*).

Na verdade, mesmo o Kant do período pré-crítico (Cf. Intradução, I) já achava os seres organizados da natureza como exigindo um tipo de explicação diferente. Como diz Adickes: «Kant permaneceu sempre fiel, em toda a sua vida, ao pensamento de que os seres organizados não se deixam esclarecer pelo simples mecanismo natural com fundamento nas forças físico-químicas.» (1) Efectivamente, no importante texto, já por nós citado, de 1763, Kant defendia que «seria absurdo encarar a primeira geração de uma planta ou de um animal como um efeito secundário produzido mecanicamente em virtude das leis gerais da natureza (...)» (2). Aliás, como veremos no Cap. IX, este texto sobre o *Único fundamento...*, antecipa de uma forma espantosa imenso desenvolvimento da última Crítica, sobretudo no que respeita a toda a compreensão da génese e natureza do orgânico como tal.

§ 12. O PROBLEMA DA RELAÇÃO TODO-PARTES E A QUESTÃO DA «REALIDADE» DO ORGANISMO COMO FINALIDADE INTERNA

Esboça-se já aqui uma teoria da correlação todo-partes que adquirirá a sua formulação mais elaborada na segunda parte da terceira Crítica, designada por Crítica do Juízo Teleológico,

(1) E. Adickes, *Kant als Naturforscher*, Bd. 2, Berlin, 1925, pp. 466-467.

(2) Ak. II, 114.

Digitalizado com CamScanner

teoria que constitui o momento mais importante da reflexão kantiana sobre o organismo, nessa mesma obra. No texto de 1788 sobre o uso dos princípios teleológicos a descoberta do particular orgânico que possui como correlato o juízo teleológico, abre à procura kantiana do sistema horizontes completamente diferentes: pela primeira vez, o princípio de especificação da natureza (talvez a grande novidade do Apêndice à Dialéctica) adquire *um sentido real*, já que passa a ser experienciável. Se na natureza existe uma organização sistemática, de modo que a minha razão tem a possibilidade de classificar, tal não decorre simplesmente de critérios lógico-formais que eu resolvo adoptar, mas sim da consideração de certas formas da natureza que, pelas suas próprias características materiais internas, sugerem e conduzem o investigador-sistematizador à procura de uma ordem natural cada vez mais ampla e coerente. É o *conceito de ser organizado que vai então possibilitar o conceito de um todo sistematizado da natureza*. Kant não poderia ter formulado melhor essa relação, a que chamaremos *isomórfica*, entre o organismo e uma nova imagem, decerto orgânica, de natureza: «Eu, por meu lado, deduzo toda a organização de *seres orgânicos* (através de geração) e as suas formas posteriores (desta espécie de coisas naturais), segundo leis do desenvolvimento gradual de disposições originais (semelhantes às quais é possível encontrar-se com frequência nas transplantações das plantas) que se encontravam na organização do seu tronco.» (1)

O ser organizado converte-se assim no *índice* seguro e necessário, pelo qual é possível derivar outros planos organizativos. Estava assim descoberto um particular que só por si bastava para legitimar uma *procura da organização* e, como se verá melhor, de uma organização que é constituída, não a bel-prazer do sujeito, mas, ao contrário, que corresponde a um modo *real* de organização natural.

Poderá agora colocar-se a questão de saber se essa adequação *real* a um fim é um princípio objectivo, e se admitir tal não contraria o carácter eminentemente *regulador* e subjectivo do conceito kantiano de finalidade, o qual não poderá nunca ser constituinte. E, no entanto, o ser organizado contém um *nexo* causal-final que não é simplesmente pertença do sujeito, porque então tornar-se-ia numa forma quando muito só apreciável esteticamente, isto é, com fundamento num conceito de finalidade subjectiva. Parece-nos todavia que tal problema não é exclusivo da teleologia dos organismos, mas que corresponde

(1) Ak. VIII, 179.

Digitalizado com CamScanner

em toda a filosofia transcendental kantiana a uma certa *tensão* entre o ideal subjectivo e o real. Como é que as estruturas do sujeito transcendental podem ser, a um tempo, *subjectivas* e *reais*? Como podem ter um valor de subjectividade e no entanto ser aquilo por que se funda a *objectividade* do objecto? É o mesmo problema que já Kant explicava na *Crítica da Razão Pura* quando se lhe punha a questão da *idealidade*, mas também da *realidade* do tempo, por exemplo no § 7 da Estética Transcendental. Neste caso é a união do princípio teleológico reflectinte com a objectividade do objecto constituído na experiência que dá realidade e objectividade ao conceito de finalidade do ser organizado em geral. É claro que eu posso tentar reduzir a minha explicação do organismo a uma causalidade de tipo mecânico e defender então que uma posterior adição de um conceito de fim não introduz mais realidade e objectividade do que aquela que o organismo já tinha, pelas leis simplesmente mecânicas da natureza. Por outras palavras, deverá ser teoricamente possível reduzir toda a ligação entre as partes de um organismo a um nexus *effectivus*, e sabe-se como o desenvolvimento posterior das ciências da vida fizeram da bioquímica e de certos modelos mecânicos, o tipo privilegiado de explicação dos fenómenos da vida. Kant não desconhece (e veremos melhor este assunto no § 33, a propósito da antinomia mecanismo-teleologia) esta possibilidade. Mas também não ignora que quando se diz de um organismo que ele é *possível* ou, mais fortemente, *real* segundo as leis naturais mecânicas, se está consequentemente a *ignorar* uma certa disposição interna, uma *forma interna* especial que permanecerá inteiramente *contigente* no quadro dessa legislação. Isto é, *o real*, o *objectivo* do organismo, dado simplesmente pela experiência canónica da primeira Crítica, é um quase real, ou se quisermos, um objectivo problemático: a realidade, no caso dos organismos, não é a mesma do *segundo* Postulado do Pensamento Empírico em geral, isto é, aquilo que está de acordo com as condições materiais da experiência. Na filosofia do organismo de Kant, este é um aspecto fulcral e que é preciso ter sempre presente para compreender o fundamental do juízo reflectinte teleológico. O **real** *dos organismos é em Kant um correlato do conceito de* **possibilidade interna** [innere Möglichkeit] e é esta que não é compreensível só pela aplicação do segundo Postulado do quadro dos Princípios do Entendimento da primeira Crítica, mas exige ainda um acto de meditação [Überlegung] ou reflexão por parte do sujeito (1), que o leva a utilizar *conceitos da*

(1) Cf. Cap. VI.

Digitalizado com CamScanner

razão ou princípios encontrados por analogia com estes. E é este que torna verdadeiramente possível o organismo e o faz *real*, de acordo com o que a experiência mostra. E isto porque se trata de uma realidade tornada possível pela intervenção de um conceito da razão.

Querer saber se o nexo final existe nas próprias coisas orgânicas ou se é simplesmente um princípio transcendental, através do qual essas coisas se tornam pensáveis e que o sujeito introduz subjectivamente, só pode ter como resposta a segunda hipótese. Mas à objecção segundo a qual uma adequação a um fim deste último tipo não é verdadeiramente *real*, porque se trata de um conceito da razão sem residir na coisa em si, responderá Kant que aquilo que está em jogo é a possibilidade de um conceito de ser-organizado como tal, ou que aquilo de que se trata é da explicação conveniente para uma certa ordem interna dada na experiência, e que permaneceria contingente segundo uma legalidade natural mecânica. Assim, colocar a legalidade dessa disposição na própria coisa e, por isso, julgar que a finalidade não está em nós, mas reside nessa mesma coisa, será ultrapassar os limites impostos ao nosso entendimento pela «verdadeira metafísica», além de que não responde ao problema da *realidade* desse conceito de adequação a um fim aplicado à experiência de certas coisas. Mas será que essa *disposição interna* é ainda objectiva, e não uma mera projecção de estruturas transcendentais? É o que levará a pensar um idealismo transcendental como o de Kant.

Mas também é verdade que essa disposição poderia ser julgada segundo um *nexus effectivus* se não reflectíssemos na correlação *todo-partes*. Nesse caso, essa disposição interna valeria sem dúvida objectivamente segundo o quadro da experiência canónica da primeira Crítica, mas a *possibilidade dessa disposição ficaria sempre um enigma sem resposta, e no entanto é o que dá consistência ontológica à própria objectividade da disposição interna como tal.* O que quer dizer que essa disposição interna objectiva *exige uma legalidade*, isto é, uma regra pela qual possa ser pensada, e é precisamente isso que Kant salienta na definição já citada de um ser organizado: «um ser material, o qual só é *possível* (1) através da relação entre si de tudo aquilo que nele está contido como fim e meio (...)». *Os seres organizados complicam assim a filosofia transcendental através do fim que exigem.* Por detrás do registo da objectividade que as estruturas transcendentais do sistema tópico que a *Crítica da*

(1) Itálico nosso.

Digitalizado com CamScanner

Razão Pura assegura, há um outro registo, ontologicamente mais fundamental, e que é o da *possibilidade* da existência. Não a *possibilidade* da existência da experiência em geral, mas a *possibilidade* da existência de certos existentes. A primeira diz respeito ao acordo das coisas com as condições formais da experiência em geral ou com a forma *a priori* de uma qualquer experiência, a segunda resulta do facto de se considerar que a possibilidade de certos objectos não é suficientemente explicada pela enunciação do primeiro Postulado do Pensamento Empírico. Como pensar a *possibilidade* de um olho, por exemplo, se não entrarmos em linha de conta com a relação recíproca das suas partes, o que me induz certamente a uma actividade reflexiva de determinado tipo, ou a uma meditação sobre o que é dado na experiência?

§ 13. O VECTOR HISTÓRICO-TEMPORAL NA CONSTITUIÇÃO DA NOVA IMAGEM DA NATUREZA

Voltemos ao segundo problema fundamental dos textos que temos vindo a citar: o conceito de uma *história da natureza*. Já notámos a relevância deste no âmbito de uma classificação natural em que o eixo do tempo é um elemento preponderante, aliado ao próprio conceito de tronco e derivação original ou raça. É por oposição a uma mera *descrição da natureza*, de algum modo defendida ou, pelo menos, praticada por um investigador da natureza como Lineu, que o conceito mencionado cobra todo o seu sentido. É muito importante na compreensão do próprio desenvolvimento do pensamento kantiano reflectir sobre esta *relevância do vector histórico-temporal*. Que uma verdadeira ciência da natureza, isto é, do estudo da natureza subordinada à ideia de um todo sistemático, não baste uma descrição da natureza no seu estado actual, é um dado da filosofia kantiana da natureza de decisivo significado. Parece que é a própria *lei da especificação da natureza* que fica por explicar se não se introduzir o factor temporal ou, por outras palavras, *a razão da diversidade na unidade*.

Nas últimas linhas do ensaio *Sobre as diferentes raças dos homens* diz Kant: «A descrição da natureza (estado da natureza na actualidade) está longe de ser suficiente para indicar o fundamento da multiplicidade das derivações. Deve-se tentar uma *história da natureza*, por mais inimigo que se seja — e decerto com razão — da temeridade das opiniões; tal história é uma ciên-

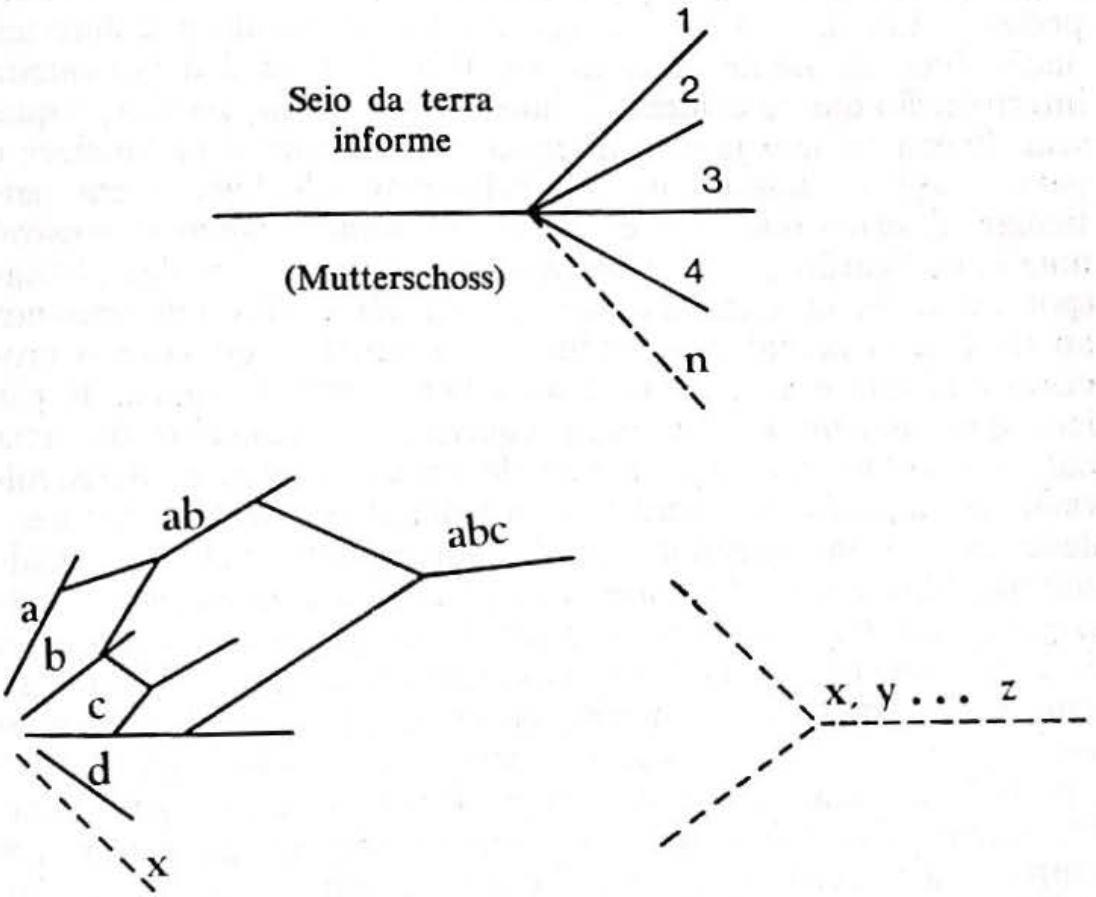
Digitalizado com CamScanner

cia especial, a qual poderia decerto progredir a pouco e pouco das opiniões para os conhecimentos.» (1)

Mais uma vez e sempre a preocupação fundamental de Kant: a unidade sistemática da multiplicidade. Pode dizer-se que é nos ensaios a que temos vindo a aludir que Kant soluciona por completo o problema da passagem de um todo do mundo para o qual não havia figuração possível — e que estaria na origem das quatro antinomias da Dialéctica — para uma natureza sistematizada na multiplicidade, que se apresenta figurável como uma árvore ideal de que se desconhece o tronco inicial *in concreto* (2). Tal passagem liga-se à descoberta de um particular,

(1) Ak. II, 443.

(2) Nos textos que temos vindo a analisar, a imagem da árvore genealógica exprime uma teoria kantiana verdadeiramente filogenética, imagem que se poderá figurar do seguinte modo:



sendo 1, 2, 3, 4...n os *géneros originais*, primeira diferenciação no seio da terra informe: a, b, c, d... x as raças primitivas; ab, bc, abc e x, y... z as infinitas variações [Abweichungen] que constituem a miscigenação do inteiro género original e que podem ser representadas individualmente. Note-se que tanto a, b, c, d como ab, bc, abc, etc... surgem através do desenvolvimento de gérmenes originalmente dispostos em 1, 2, 3... e desenvolvidos consoante ocasionais condições ambientais.

Digitalizado com CamScanner

verdadeiramente índice dessa ideia de um todo sistematizado, e também à introdução do vector temporal-histórico no fundamento da especificação da natureza. Como lembra A. Drews, a propósito do conceito histórico da natureza: «A unidade do conhecimento, tal é aquilo a que se fixou o filósofo Kant. Contudo, esta só se realiza se também a formação e o desenvolvimento de um fenómeno permanece claro aos olhos do investigador»; e, citando Kant, «a verdadeira filosofia é aquela que persegue a diferença e a multiplicidade de uma coisa através de todos os tempos». Acrescenta ainda Drews que «se aplicarmos este modo de encarar as coisas aos objectos naturais, então resulta daí o conceito de uma história da natureza» (1).

No ensaio contra Forster, Kant retoma a distinção já feita em 1775, se possível de uma forma mais clara e decerto mais desenvolvida. Naquele texto posterior é sempre a propósito de uma investigação sistemática da natureza que surge a distinção acima referida. Uma *descrição sistemática* da natureza, tal como pretende Lineu, será o bom método para o estudo e a determinação final da *natureza* como totalidade? Esta é a verdadeira interrogação que se coloca ao filósofo e ao *Naturforscher*, a qual sem dúvida remete para a discussão de princípios metafísicos e para a legitimidade do uso de princípios teleológicos em particular. É claro que, por exemplo, no reino vegetal é possível uma classificação por semelhanças das propriedades das plantas (por exemplo, os elementos de fecundação). Mas limitemo-nos ao tal estado actual dos fenómenos e perde-se de vista o processo *real* que é correlato de uma perspectiva genética. É por isso que *sistema da natureza* equivale ao conceito de uma natureza como um vasto tecido de causas e efeitos, desenvolvendo-se através do tempo e plasmando-se numa historicidade que o investigador vai definindo com cada vez mais clareza. Mas *a unidade assim conseguida é a verdadeira unidade original*, contrariamente ao que sucede no plano de uma simples descrição em que a unidade conseguida pode produzir um sistema espectacular mas também, decerto, não natural. Pelo contrário (só se perseguirmos retrospectivamente, tão longe quanto o permite a analogia), «a interdependência de certas propriedades actuais das coisas naturais com as respectivas causas em tempos mais recuados e segundo leis produtivas que nós não, efabulamos, mas que deduzimos das forças da natureza, tal como se nos oferecem na actualidade, só isso seria *história da natureza* e, na verdade, uma tal que é não só possível, mas que também

(1) Arthur Drews, *Kants Naturphilosophie als Grundlage seines Systems*, Berlin, 1894, pp. 43-44.

Digitalizado com CamScanner

foi experimentada frequentes vezes, por exemplo nas teorias da terra, por investigadores da natureza fundamentais (entre os quais o famoso Lineu também encontra o seu lugar)» (1). Procurar o encadeamento das causas e efeitos que constituem a trama de uma história natural parece, pois, ser o modo da verdadeira ciência sistemática. E não se confunda esta série de causas e efeitos com a série das condições dos fenómenos que se prolongavam pela série infinita do tempo nas antinomias. É que, neste último caso, estávamos perante uma *interdependência* entre fenómenos completamente diferente daquela que os mantém unidos numa história da natureza. Aqui o que os liga é uma *força de geração*, ali é uma mera relação entre antecedente e consequente segundo a determinação das quatro grandes classes de categorias. A própria série do tempo apresenta em cada caso uma imagem diferente: nas antinomias, o tempo aparecia como uma linha infinita e, por isso, irrepresentável actualmente; numa *história da natureza* pode dizer-se que é o próprio tempo a ser in-formado pela imagem arbórea que o *Naturforscher* vai reconstituindo. Neste último caso dir-se-á então que o tempo adquire historicidade; ele próprio vai adquirindo espessura e recolhendo-se na figura da árvore que o tempo, ele próprio, torna possível, enquanto *tempo natural*. O tempo da *Crítica da Razão Pura* é evidentemente um *tempo transcendental*, de acordo com a doutrina da Estética; o tempo dos ensaios sobre as raças e, podemos dizê-lo, da segunda parte da terceira Crítica é um *tempo natural*, embora, dentro dos limites do criticismo, descoberto a partir de princípios transcendentais.

Esta linha de pensamento prolonga-se, pois, para toda a Crítica do Juízo Teleológico e aí se mantém mais ou menos intocável. O que Kant vai reter é precisamente essa dimensão temporal-natural da unidade sistemática da multiplicidade, o que ele formula ainda mais claramente no conceito de uma «arqueologia da natureza» já antevista no ensaio de 1788. Tal conceito será explicitado no § 82 da *Crítica da Faculdade de Julgar* e é de facto quase totalmente identificado com uma *história da natureza*. Como afirma pertinentemente Marcucci: «Chegamos assim ao conceito de uma organização da natureza, um conceito próprio da investigação científica do séc. XVII e, em particular, típico da "filosofia natural" de Buffon, um conceito definido por Kant como "uma corajosa aventura da razão".» (2)

---

(1) Ak. VIII, 161-162.

(2) Silvestro Marcucci, «Naturbeschreibung» e «Naturgeschichte» nell'epistemologia kantiana in *Akten des 4. Intern. Kant-Kongress*, Mainz, 1974, p. 430.

Digitalizado com CamScanner

Veremos como, na terceira Crítica, esse índice último da especificação da natureza que é o organismo, vai ser definido de um modo mais precioso, e que é uma colaboração reflectida entre os princípios teleológicos e mecânicos que se encontrará a chave para a progressiva constituição dessa arqueologia da natureza prefigurada nessa história da natureza. Mas também se notará que Kant não vai utilizar nesse conceito da arqueologia os elementos mais radicais da sua análise do ser vivo, nomeadamente o conceito de *bildende Kraft* (força formadora). A analogia que utilizará na fundamentação da unidade sistemática da natureza será aquela a que chamaremos uma *analogia funcional*, que supõe um demiurgo e o artefacto e deixa de lado aquilo que seria uma analogia *morfológica dinâmica* entre organismo e natureza, que é apenas sugerida, mas não usada sistematicamente. Esta é, por assim dizer, mais forte, no sentido conjectural, e suporia a definição de leis naturais (próprias de uma natureza em si) reguladoras da evolução das espécies animais, assim como do *logos* individual de cada organismo.

Digitalizado com CamScanner

CAPÍTULO IV

A necessidade do raciocínio analógico na determinação de uma causalidade final na natureza

§ 14. A ANALOGIA COMO EQUIVALÊNCIA DE RELAÇÕES DE DIFERENTES FENÓMENOS

Concluímos esta secção com uma pequena análise de um conceito e do tipo de aplicação que lhe é dado por Kant, sobretudo nos textos que aqui mais nos interessam. Trata-se do conceito de *analogia* que designa uma modalidade de raciocínio de importância decisiva no âmbito da questão da teleologia e que está na base da solução coerente de vários problemas próprios da segunda parte da *Crítica da Faculdade de Julgar*.

É importante perceber que o pensamento analógico é utilizado por Kant na *aproximação e influência recíproca* de domínios heterogéneos; essa é a sua função metafísica, a qual decorre do problema maior deixado em aberto pela primeira Crítica, a saber, a existência de dois campos heterogéneos e herméticos entre si, o teórico e o prático.

Mas importa realçar que aquilo a que chamamos raciocínio analógico em Kant, ou pelo menos no Kant da última Crítica, se encontra a sua aplicação essencial na questão acima mencionada, não deixa de estar ligado a outros tipos de aplicação. É por isso uma operação com aplicações diferenciadas, mas que se encontram, no entanto, ligadas por um procedimento pensante estruturalmente idêntico que, segundo pensamos, concorre fortemente para a solução coerente de diversos problemas inter-relacionados. Aí encontramos, não só o contacto influenciante entre os dois domínios heterogéneos da natureza e da liberdade,

Digitalizado com CamScanner

como também a aproximação entre o fim natural e o artefacto (objecto de arte ou técnico) e entre o organismo e a natureza. Estes parecem-nos ser, na economia da terceira Crítica, os três grandes tipos de analogia, ou melhor, os três modos fundamentais de aplicação do raciocínio analógico. Assim, este distribuir-se-á por duas grandes modalidades de aplicação que dominarão outras tantas analogias: a primeira será uma *analogia metafísica*, sem dúvida a mais fundamental, a segunda será uma *analogia funcional* ou homologia, cuja função modelar continuou, como veremos, presente nas ciências biológicas até hoje (1). Esta bipartição simplificada do raciocínio analógico em Kant tem como objectivo, não tanto uma sistematização de todas as modalidades das imensas ocorrências que encontramos dessa operação nos textos da terceira Crítica ou a esta mais ligados, mas sim uma compreensão, ainda que incipiente, da estrutura do procedimento analógico, no quadro da intenção sistemática central do Kant da *Crítica da Faculdade de Julgar*. Se é certo que o raciocínio analógico, na sua aplicação metafísica, é um procedimento necessário e talvez suficiente para o preenchimento daquela fenda [Lücke] deixada no fim da *Crítica da Razão Pura*, também é verdade que Kant aproveita a eficácia do raciocínio demonstrada nessa operação e exerce a sua aplicação a outras áreas problemáticas que decorrem da questão fundamental anterior. Toda esta aplicação da analogia supõe uma metafísica sistematicamente pensada e, correlativamente, uma ideia de natureza como totalidade sistemática que serve, em última análise, para o *contacto influenciante entre a natureza e a liberdade.*

Mas, antes de estudarmos com mais minúcia as duas modalidades de analogia, com base nalgumas ocorrências importantes

---

(1) Qualquer uma destas duas modalidades de analogia teria uma função sistemática, e *também heurística*, fundamental no âmbito de uma *Naturwissenschaft*. De qualquer modo parece-nos óbvio que tais funções derivam da aplicação *metafísica* do raciocínio analógico que não é, de um modo imediato, heuristicamente aplicável, mas que possui uma natureza sobretudo fundante. Veremos, sobretudo no Cap. VII, que Kant recua em relação à aplicação sistemática de um outro tipo de analogia, ou seja, a morfológico-dinâmica, o que explica a enorme concessão feita ao mecanismo natural na Dialéctica e também na Metafísica da faculdade de julgar teleológica.

Será precisamente o carácter *dinâmico* de um processo de mutação morfológica ou metamorfose que não será compreensível através de qualquer tipo de analogia por parte de Kant. É o que este expressamente refere no § 65 da *K. U.*: «Para falar com rigor, a organização da natureza nada tem por isso a ver com uma qualquer causalidade por nós conhecida.»

Digitalizado com CamScanner

na terceira Crítica, convirá especificar a *estrutura básica desse raciocínio*, que poderemos detectar em textos anteriores.

Desde logo, na *Crítica da Razão Pura*, concretamente na apresentação das Analogias da Experiência, encontramos uma ocorrência do conceito de analogia que nos indica já com alguma clareza aquilo que há de mais fundamental nesse raciocínio, e abre perspectivas importantes para a compreensão de posteriores ocorrências. Aí se separa uma analogia genuinamente filosófica de uma outra de tipo matemático. Tal distinção, no âmbito das problemáticas desses princípios do entendimento, deriva directamente de uma distinção entre relações matemáticas e dinâmicas ou, ainda, entre grandezas homogéneas e heterogéneas. O que nos interessa, e o que interessa a Kant, são sobretudo os conceitos de *dinâmico* e de *heterogéneo* que, assim, aparecem inseridos no âmbito problemático da analogia filosófica. O tipo de relação dinâmica (não simplesmente matemática) existente entre o que é heterogéneo é uma relação completamente diferente daquela que os matemáticos definem. As regras implícitas para pensar essas diferentes relações também são diferentes. É essa diferença que deverá pois ser esclarecida. «Em filosofia, as analogias significam algo de muito diferente do que elas representam em matemática. Nesta, são as fórmulas que afirmam a igualdade de duas relações de grandeza e são sempre *constitutivas*, de tal modo que, quando três membros da proporção são dados, o quarto também é dado através delas, isto é, pode ser construído. Contudo, na filosofia, a analogia é, não a igualdade de duas relações *quantitativas*, mas sim *qualitativas*, onde eu, a partir de três membros dados, só posso conhecer e dar *a priori* a *relação* a um quarto, mas não *este quarto membro* ele mesmo; decerto tenho, contudo, uma regra para o procurar na experiência e uma marca para o descobrir aí.» (1)

Ressalta que a analogia respeita a duas relações qualitativas e que ela própria é a procura de um regime de equivalência que é regra, e que vai orientar na procura de um quarto membro, embora tal não me dê conhecimento imediato. É interessante que Kant confira a essa regra um significado regulador e não constitutivo. Como ele diz um pouco mais à frente, aquela regra vale «como princípio dos objectos (dos fenómenos) não constitutivo, mas sim simplesmente regulador». As analogias da experiência como regras reguladoras da mesma: tal significa, pois, que estamos perante a seguinte operação: o estabelecimento de uma regra de *aproximação* entre duas ordens de relação dife-

(1) Ak. III, 160, 161 (A 179/A 180/B 222).

Digitalizado com CamScanner

rentes. Essa regra de aproximação tem concretamente o sentido de uma *equivalência* entre as duas ordens, a qual tem por base uma mesma legislação. *Pela analogia institui-se uma mesma regra ou legislação de equivalências entre ordens diferentes de fenómenos.* É claro que a regra, a lei, que neste caso está em jogo, tem a sua sede no entendimento e determina sempre a maneira como os fenómenos se ligam no tempo segundo os três grandes modos, da permanência, da sucessão e da simultaneidade. No fundo, estas analogias da experiência não são mais do que determinações *a priori* do tempo, que curiosamente detêm um uso *regulador* e, por isso, heurístico, importante na determinação dos fenómenos.

As modalidades de analogia que posteriormente aparecem na obra de Kant, e já mencionadas, não estão subordinadas nem à legislação do entendimento, nem às condições *a priori* do tempo, mas o que se retirou de fundamental desta apresentação da analogia filosófica, a saber, a determinação de uma regra de equivalência entre duas ordens diferentes e não homogéneas (como na matemática), é válido para a compreensão da estrutura definitiva do raciocínio analógico.

Ainda que antecipemos, vejamos, já na última Crítica, como alguns dados são modificados. Por contraste com uma legislação que brota simplesmente do entendimento e, por conseguinte, com uma analogia que seja só uma regra para a determinação *a priori* no tempo dos fenómenos, encontramos, no § 59 da *Crítica da Faculdade de Julgar*, uma explicação importante de um uso diferente da analogia ligado a uma reflexão sobre a natureza do símbolo. O problema genérico que aí é tratado por Kant respeita a dois grandes modos de efectuar a *hypotypose*, isto é, a apresentação de um dado sensível ou *sensibilização do conceito*. Kant distingue dusa grandes modalidades de sensibilização [Versinnlichung] do conceito: *esquemática*, tal como a doutrina do esquematismo já demonstrou, pela doação *a priori* e imediata de uma imagem ou de um simples esquema ao conceito do entendimento, e *simbólica*, quando é necessário procurar para um conceito da razão — «o qual», diz Kant, «só a razão pode pensar» (1) — uma intuição sensível que faça as vezes de um esquema, mas que, decerto, não é dada de uma forma automática e imediata pela imaginação. Essa procura de uma intuição, adequada a tal conceito ou ideia da razão não é, diz ainda Kant, demonstrativa e imediata; é, sim, mediata e realiza-se através de uma analogia.

(1) Ak. V, 351.

Digitalizado com CamScanner

Lembremo-nos de que o esquema, segundo a doutrina do esquematismo, deveria ser «um terceiro [ein Drittes] que deve permanecer em homogeneidade, por um lado com a categoria, por outro lado com o fenómeno, e que torna possível a aplicação da primeira a este último» (1). Esta homogeneidade dos três termos, não se encontra no símbolo. E isso acontece porque não existe para o conceito da razão uma imaginação que, subordinada a um entendimento e às suas regras, *produza* de imediato uma imagem sensível ou ainda um esquema para o conceito puro. O conceito da razão não sobredetermina, como o entendimento o faz, a imaginação: a faculdade de julgar (reflectinte) não se limita, pois, a determinar um objecto que pelo esquema da imaginação é subsumido pelo conceito, mas essa faculdade deverá sim *reflectir* através de uma analogia, de forma a poder *sensibilizar* a ideia da razão com uma intuição sensível. Assim, entendimento e imaginação, de acordo com o que Kant pensa na terceira Crítica, colaboram ou jogam harmoniosamente para essa descoberta, até que finalmente se encontre uma intuição que concorde, quanto à legislação (não quanto ao conteúdo), com o conceito da razão em causa. Não existe para este, imediatamente, nenhuma intuição, ou ordem de intuições que a ele sejam homogéneas, produzível pela imaginação transcendental. Mas o que é semelhante às Analogias da experiência, é que é possível uma operação pela qual se determine uma ordem *heterogénea* quanto ao conteúdo (poder-se-ia talvez acrescentar, quanto ao aspecto, à figura) e equivalente *qualitativamente*, isto é, segundo a regra. Kant diz a este respeito no referido parágrafo da terceira Crítica: sendo os esquemas e os símbolos, respectivamente, duas modalidades de exposição dos conceitos, «os símbolos fazem-na [a exposição] mediante uma analogia (para a qual nos servimos também de intuições empíricas) na qual a faculdade de julgar efectua uma dupla operação: em primeiro lugar, aplicar o conceito ao objecto de uma intuição empírica e depois, em segundo lugar, aplicar a simples regra da reflexão sobre aquela intuição a um objecto completamente diferente, do qual o primeiro é somente símbolo. Assim se representa um Estado monárquico através de um corpo animado, se é governado segundo as leis de um povo (...). Esta operação foi até hoje ainda pouco discutida, tanto mais que merece uma investigação mais profunda; só que aqui não é o lugar de nela nos demorarmos» (2). À analogia cabe, pensamos, precisamente esse se-

(1) Ak. III, 134 (A 138/B 177).
(2) Ak. V, 352.

Digitalizado com CamScanner

gundo momento da operação da faculdade de julgar, ou seja, aplicar «a simples regra da reflexão sobre a intuição a um objecto diferente», entendendo-se aqui objecto num sentido lato: poderá ser um Estado monárquico, poderá ser um conceito da razão. De qualquer maneira, o que ressalta é que *é o procedimento analógico de uma faculdade de julgar não determinante que confere uma regra de aproximação, e até de equivalência, ao heterogéneo.*

Assim a *dissemelhança* das coisas é um dado que a analogia, ela própria, supõe e é aquela conjuntamente com a *equivalência da relação*, que constitui a condição desse raciocínio. Descobrimos assim como traços originais da estrutura da analogia:

1. a dissemelhança entre as coisas ou ordens de fenómenos;
2. a equivalência das relações entre as coisas ou ordens de fenómenos;
3. a definição da regra que fundamenta a equivalência.

No § 90 da *Crítica da Faculdade de Julgar*, Kant adianta algo mais sobre a caracterização geral da analogia, sobretudo no que respeita à especificação de *2.* Que conteúdo preciso devemos dar a essa equivalência da relação? «A *analogia* (num sentido qualitativo) é a identidade da relação entre fundamentos e consequências (causas e feitos), que tem lugar sem atender à diferença específica das coisas ou das respectivas propriedades em si, as quais contêm o fundamento de consequências semelhantes (isto é, consideradas fora desta relação). Assim, no que respeita às acções de natureza artística dos animais comparadas com as dos homens, pensamos o fundamento destes efeitos nos primeiros (fundamento que nós não conhecemos) de um modo análogo ao fundamento de semelhantes efeitos do homem (da razão) que conhecemos como disposições da razão. E com isso pretendemos também mostrar: que o fundamento da faculdade artística do animal, sob a denominação de um instinto — de facto especificamente diferente da razão —, tem uma relação semelhante ao seu efeito (a construção do castor comparada com a do homem).» (1)

Neste exemplo de analogia persistem todos aqueles traços fundamentais anteriormente referidos. Mas, para além destes, é importante ficarmos a saber que é do ponto de vista da causa e do efeito, ou dos fundamentos e das consequências, que a identidade se estabelece entre fenómenos heterogéneos. Para a expli-

(1) Ak. V, 464.

Digitalizado com CamScanner

cação de certos comportamentos cuja razão não conhecemos (particularmente no reino animal), é necessário transpor um princípio de causalidade que conhecemos como efectivo em nós, como, por exemplo, um princípio da razão, para um domínio em que justamente o princípio de causalidade que aí opera não pode por nós ser conhecido. A essa operação de transposição ou aplicação dos princípios que legislam para unir outro domínio heterogéneo sob vários pontos de vista, não só quanto às coisas em si, como em relação à legislação que nelas vigorará, pode-se chamar analogia. Esta aplicação ou transposição de princípios (causas, fundamentos) possui, ela própria, uma aplicação claramente metafísica, e determinará a possibilidade de uma analogia entre o tipo de causalidade própria da razão e o da causalidade que está presente nos organismos. Os traços fundamentais da estrutura deste raciocínio estão neste caso presentes, isto é, a *dissemelhança dos domínios*, a *equivalência das relações entre as coisas* e a *definição da legislação que determina a equivalência.* É aquela, ou seja, a causalidade própria da razão, ou liberdade, que é aplicada noutro domínio, e por isso se pode denominar esta analogia como propriamente metafísica.

§ 15. A PRIMAZIA DA ANALOGIA METAFÍSICA

Já no texto de 1788, *Sobre o uso dos princípios teleológicos...*, se verifica que Kant tinha descoberto esse tipo de operação analógica. Dentro dos limites impostos pelo criticismo, isto é, numa relação indispensável com a experiência, é possível introduzir os princípios transcendentais, cuja sede se encontra na razão, no estudo da natureza. Tal é a *via teleológica* que utiliza um *fim*, fundado na razão pura prática, e que possui pertinência relevante, sobretudo quando se trata de completar as insuficiências de uma abordagem de tipo teorético. Ora esta transferência de uma legislação pertencente à razão pura prática para o domínio da natureza não deixa de pôr um problema. Será possível, sem forçar a natureza, encontrar nela pretextos ou sugestões para que essa transposição se faça? É claro que eu posso pensar que a *natureza*, enquanto totalidade daquilo que possui uma existência determinada pelas regras do meu entendimento, se encontra adequada precisamente aos meus poderes cognitivos, e que a multiplicidade das leis empíricas não deve ser vista simplesmente como uma derivação mais ou menos casual das leis gerais do entendimento humano, e é assim que a própria natureza pode ser apreciada segundo o princípio transcendental de auto-especificação, o qual, por detrás do múltiplo, fará per-

Digitalizado com CamScanner

filar uma unidade sistematizada. Mas se a natureza não me apresentar mais que variedade infinita e nela eu não descobrir nenhum *sinal* dessa adequação a um fim, ou uma espécie de pré-estabelecida harmonia com as minhas faculdades, não será realmente uma operação demasiadamente habilidosa ou simplesmente apressada aplicar à natureza princípios que só podem ser (por definição) não naturais?

Lembremo-nos todavia de que, no texto mencionado, já Kant havia descoberto o organismo como possuidor de uma causalidade especial, não mecânica, mas final, e que, por conseguinte, a analogia propriamente metafísica encontra um terreno relativamente seguro ou, pelo menos, um pretexto para ser exercida. Por isso essa analogia assenta num uso empírico determinado do conceito de fim, que vai de algum modo ultrapassar uma finalidade unicamente lógico-formal. No próximo capítulo (V) veremos que existem vários conceitos de finalidade na primeira Introdução da *Crítica da Faculdade de Julgar*, fundados todos eles numa analogia metafísica, a qual se encontra as mais das vezes articulada com uma outra *técnico-funcional*, superando assim, como dissemos, um uso unicamente lógico-formal.

Mas, de uma forma precisa, como pratica Kant essa analogia metafísica? Reportando-nos ainda ao texto de 1788, eis como Kant aproxima duas ordens de relações entre campos heterogéneos como o são a natureza e a liberdade: «*Fins* possuem uma relação precisa com a razão, seja uma razão estranha, seja propriamente a nossa. Mas, para os colocar também numa razão estranha, devemos colocar ao menos, como fundamento da mesma, a nossa própria, tal como um *analogon;* porque sem aquela, eles não podem ser de modo nenhum representados. Ora os fins são, ou fins da natureza, ou da liberdade. Que na natureza deva haver fins, ninguém pode *a priori* discernir; pelo contrário, pode-se perfeitamente discernir *a priori* que deva aí haver uma conexão das causas e efeitos. Donde se segue que o uso do princípio teleológico a respeito da natureza seja sempre empiricamente condicionado (...). Mas a *Crítica da Razão Prática* mostra que existem princípios práticos puros pelos quais a razão prática é determinada *a priori* e que, por isso, lhe dão *a priori* o seu fim, Se, assim, o uso do princípio teleológico, com vista a explicar as coisas da natureza, já que ele é limitado a condições empíricas, não pode dar nunca duma forma integral e suficientemente determinada o fundamento original da ligação final, então devemos, pelo contrário, esperar isto de uma *doutrina dos fins* (a qual não é outra senão a da liberdade) cujo princípio *a priori* contém a relação de uma razão em geral com o todo de todos os fins, e só pode ser prático. Mas como uma pura

Digitalizado com CamScanner

teleologia prática, isto é, uma moral, está determinada a tornar efectivos os seus fins no mundo, não poderá negligenciar a *possibilidade* destes fins nesse mesmo mundo, assim como as causas últimas dadas que aí se encontram, como também no que respeita à conformidade da *causa suprema do mundo* a um todo de todos os fins, enquanto efeito, por consequência não poderá negligenciar tanto a *teleologia* natural, como ainda a possibilidade de uma natureza em geral, isto é, a filosofia transcendental, de forma a assegurar à doutrina dos fins práticos puros uma realidade objectiva com vista à possibilidade do objecto na prática, nomeadamente a do fim que ela prescreve como operando no mundo.» (1)

Deste importante excerto deveremos acentuar dois grandes problemas. *Em primeiro lugar* ressalta que a nossa própria razão é a medida, o ponto de referência necessário, que deve ser tomado em consideração em todo o tipo de juízos teleológicos. Claro está que é na razão moral que temos de imediato acesso a essa legalidade especial. Contudo, como sabemos, por definição, tal legalidade não pode sofrer qualquer condicionamento de tipo empírico, o que faz com que, à primeira vista, a incidência de uma legalidade como essa na natureza pareça impossível. E, de facto, as duas primeiras Críticas poucas indicações dão no sentido que não seja a completa heteronomia dos dois campos. No entanto — e tal é um elemento novo e decisivo — Kant, neste ensaio de 1788, considera possível e mesmo necessária uma teleologia natural que seja a própria «possibilidade de uma natureza em geral». E só por analogia com a nossa razão é que existe a possibilidade de pensar uma outra, ainda que lhe seja estranha e da qual nada podemos conhecer positivamente.

Em segundo lugar é importante verificar como Kant, dando a *primazia ao prático*, não deixa de pensar como necessário um «meio material» suficientemente adequado que, por assim dizer, se preste a «receber» o exercício da teleologia moral. É realmente uma novidade no pensamento de Kant a referência a uma «conformidade da *causa suprema do mundo* a um todo de todos os fins, enquanto efeito», o que realmente supõe uma teleologia natural. Só assim terá a filosofia prática uma «realidade objectiva» na própria prática das acções morais. A analogia supõe, pois, uma *aproximação*, e neste caso metafisicamente pensada, entre uma legalidade oriunda da nossa razão e aquela que é própria da natureza. Aqui, a legalidade que se utiliza como padrão é uma legalidade prática.

---

(1) Ak. VIII, 182-183.

Digitalizado com CamScanner

No que respeita à faculdade de julgar reflectinte, não é *propriamente a sua modalidade estética mas sim a teleológica que usa a analogia*, isto é, que transpõe para a natureza a regra moral, indo buscar esta à razão. Com efeito, o juízo estético, como não tem preocupações cognitivas e não se ocupa dos conceitos de objectos, deriva tão-só dos poderes do *Gemüt* que são o sentimento de prazer e desprazer, e também do jogo harmonioso do entendimento e da imaginação, na ocasião de um juízo sobre a simples forma do objecto. Mas o juízo teleológico, que tem um significado teorético, pretende algo mais, e esse algo mais obriga-o a uma operação analógica: retirar de uma legalidade que lhe não pertence uma certa causalidade, para que lhe seja possível julgar objectos. O conceito de *finalidade da natureza* «é completamente distinto da finalidade prática (da arte humana ou também dos costumes) ainda que seja pensado segundo uma analogia com este» (1).

É assim que a faculdade de julgar reflectinte não constitui os seus próprios objectos. De facto, ela mesma não os produz (no sentido em que as categorias do entendimento o fazem), mas reflecte sobre eles utilizando analogicamente um princípio de causalidade própria da razão. A analogia consiste aqui numa recorrência à razão, de forma a explicar certos existentes cuja organização interna não é compreensível pela legalidade do entendimento.

§ 16. EXTENSÃO DA ANALOGIA METAFÍSICA À ORDEM NATURAL: A ANALOGIA TÉCNICO-FUNCIONAL

Mas esta espécie de analogia a que chamámos metafísica é demasiado «formal» e, por conseguinte, pouco eficaz para a aplicação sastisfatória de uma causalidade final à natureza. Efectivamente, se não descobrirmos na própria natureza certos produtos, constituídos de tal forma que apelem ao sujeito, no sentido de uma compreensão do seu funcionamento não simplesmente mecânica — segundo um *nexus effectivus* —, então a analogia metafísica correria não só o risco de permanecer demasiadamente formal, mas, para além disso, apareceria decerto como uma transposição de tom demasiadamente dogmático da legalidade da razão para um outro domínio. Aliás, convém lembrar que, desde o ensaio de 1788 sobre a utilização do princípio teleológico, existe um elemento condicionante nesse uso que

(1) Ak. V, 181.

Digitalizado com CamScanner

Kant mantém sempre muito claro: *deverá existir uma base empírica para a intervenção de uma legalidade final na explicação da natureza.* Essa condicionante deverá motivar Kant a definir um outro tipo de operação analógica que permita então uma *aplicação objectiva* da legalidade racional. É assim que, na primeira Introdução, Kant insiste muito numa causalidade técnica através da qual, por analogia certamente, podemos perceber como finais certos produtos da natureza. E então aquelas formas nascentes da indústria humana, no sentido técnico, mas também artístico, servirão de *modelo*, do qual se pode retirar a regra que nos vai servir para perceber na natureza particulares que contenham uma disposição interna tal, susceptível de «receber» uma tal legalidade. É por isso, então, que é só «nos *produtos da arte* que nos consciencializamos da causalidade da razão de objectos, aos quais, por isso chamamos finais [zweckmässig] ou fins, e é considerando aqueles que se chama à razão, técnica, o que está de acordo com a experiência da causalidade da nossa própria faculdade» (1). Esta tomada de consciência é, pois, paralela de uma operação analógica que poderá mais claramente ser formulada assim:

$$\frac{\text{produto técnico}}{\text{causalidade adequada a um fim ou final}} = \frac{\text{objectos naturais}}{\text{causalidade adequada a um fim ou final}}$$

A aproximação entre as duas ordens de fenómenos assenta numa causalidade da razão que aparece bem expressa no objecto técnico, de tal maneira que não será abusivo, como nota Kant, apelidar a razão de *técnica.* Se então isolarmos alguns aspectos fundamentais do objecto técnico, poderemos determinar mais rigorosamente a legalidade que, *por analogia*, deveremos aplicar ao produto natural.

Pensamos que podemos, na primeira Introdução, detectar dois tipos de elementos que possibilitam a identificação da ordem técnica com a ordem natural:

1. a predeterminação da ideia do *todo* relativamente às *partes*

e

2. a natureza *funcional adequada a um fim* que cada *parte* tem relativamente ao *todo* no objecto técnico.

(1) Ak. XX, 234-235.

Digitalizado com CamScanner

Esses parecem ser dois requisitos de todo o produto técnico e que denunciam uma causalidade segundo fins [nexus finalis].

Como lembra Kant, no objecto técnico, «as partes destas máquinas só são causa do efeito nelas tornado visível na medida em que cada uma não tenha para si separadamente, mas sim em conjunto, um fundamento comum da respectiva possibilidade» (1). Tal situação não se encontra, como é fácil perceber, numa relação mecânica. Nesta não intervém precisamente a relação todo-partes como algo de problemático. É que ela é dominada pela imagem da série de causas e efeitos cuja característica maior é a de ser *irreversível.* Trata-se sem dúvida aí de uma conexão pobre em inteligibilidade: o que ao sujeito é dado a conhecer, dum ponto de vista transcendental, é, quando muito, o fundamento da necessidade de conexões através do tempo. Algo se fica a saber sem dúvida sobre a natureza, mas a perspectiva perde-se na simples ligação de um efeito com algo de particular que o antecede, esgotando-se a inteligibilidade dessa ligação na forma como o entendimento afecta a nossa sensibilidade interna, isto é, na maneira como o tempo, ele próprio, é determinado pelas regras do entendimento. *Mas, quando a ligação da causa com o efeito exige uma inteligibilidade tal que nos oriente para a procura da* **razão de ser** *da ligação em si, acontece que somos levados a considerar uma comunidade de partes de um todo.* Alargamos a perspectiva e aumenta-se assim a inteligibilidade, sobretudo na consideração de certos objectos, e Kant pensa mesmo que esse *suplemento de inteligibilidade* exige, no quadro dos nossos poderes superiores de conhecimento, um recurso à razão. É esta que possibilita sempre a visão do todo, que anula o irreversível e dá à relação uma reversibilidade adequada à ideia da subsistência do todo e ao seu funcionamento interno. Assim, a simples relação bipolar determinada no tempo é desvalorizada quando se passa para a consideração das máquinas e do respectivo funcionamento (2). Para que este seja

---

(1) Ak. XX, 235-236.

(2) O que não significa para Kant que o *Naturforscher* desista completamente da explicação através dos princípios mecânicos que decorrem do entendimento. Pelo contrário, essa explicação obtém um lugar necessário na inteligibilidade do fenómeno e deve mesmo completar e conjugar-se com a explicação teleológica. Como refere Kant na mesma secção da primeira Introdução à *K. U.*, «podemos e devemos esforçar-nos por investigar a natureza, tanto quanto estiver na nossa faculdade, na sua conexão causal, segundo as suas leis simplesmente mecânicas encontradas na experiência: pois nestas estão os verdadeiros fundamentos explicativos físicos, cuja interdependência constitui o conhecimento científico da natureza pela razão». (Ak. XX, 235-236.)

Digitalizado com CamScanner

compreensível torna-se necessário que desapareça a relação bipolar, a sua irreversibilidade e que, *como razão de ser da causalidade da causa, esteja a ideia do efeito.* Progride-se desse modo na inteligibilidade do objecto, embora se perca a predominância do elemento temporal como aquilo cuja determinação *a priori* constitui a relação (ou conexão) necessária. «Porque é completamente contra a natureza das causas físico-mecânicas que o todo seja a causa da possibilidade da causalidade das partes, mas, ao contrário, estas devem ser dadas de antemão para se compreender, a partir daí, a possibilidade de um todo (1), pois, a representação particular de um todo, a qual antecede a possibilidade das partes, é uma simples ideia e esta, se é vista como fundamento da causalidade, chama-se fim. Assim é claro que, se existem tais produtos da natureza, é impossível a investigação sobre as suas características e respectivas causas, ainda que no âmbito da experiência (e ainda menos explicá-las pela razão), sem as representarmos na sua forma e causalidade como determinadas segundo um princípio dos fins.» (2)

§ 17. KANT, A ANALOGIA E A CIÊNCIA NATURAL

Tudo o que acabou de se ver é próprio do modo como se concebe um objecto técnico, e é aqui que a operação analógica se oferece como irresistível. O demiurgo desse objecto teve de abandonar a estrita consideração de uma causalidade cuja razão de ser se perde ou esgota no preciso momento em que o efeito se desencadeia, a seguir ou simultaneamente à causa. Esgota-se porque o que aí interessa é o vínculo que no tempo se me apresenta como necessário. Mas o demiurgo (conhecendo embora as leis mecânico-físicas que determinam ligações de causa-efeito necessárias) *possuirá previamente o plano do todo* que o guiará sempre no seu acto de criação. Dissemos que o raciocínio analógico exerce, nesta situação, grande apelo. De facto, o próprio vocabulário sugere-o, ao mencionar a própria faculdade de julgar como algo de *técnico* e, numa perspectiva um tanto mais realista, a natureza, ela própria, *como se* fosse técnica nas suas produções. Estas funcionam segundo o plano de um

(1) Dissemos, neste caso, que obtivemos uma totalidade que é a *Allheit* que se encontra no registo do entendimento. Kant explica na *K. r. V.*, comentando o quadro das categorias, que «a totalidade [Allheit] (Totalität) não é outra coisa senão a pluralidade [Vielheit] enquanto unidade». Ak. III, 96 (B 111.)

(2) Ak. XX, 236.

Digitalizado com CamScanner

todo cuja ideia presidiu à sua própria criação, tal como as coisas da arte humana.

Tal analogia técnico-funcional, pensada metafisicamente por Kant, ocupou um lugar predominante nas ciências biológicas desde o século XVII até aos nossos dias, o que faz dizer a muitos cientistas e historiadores da ciência que os modelos artefactuais derivados desse tipo de analogia são algo de *incontornável* das ciências da vida. É assim que o conceito de *funcionamento* de cada parte em relação ao todo se confunde com o próprio conceito de *finalidade*. Quando se refere a função de um certo órgão a partir de uma *homologia* (ou relação de equivalência funcional) com outro órgão, mesmo de aspecto diferente, noutro organismo, é sempre este último conceito que condiciona as aproximações analógicas. Neste sentido as homologias funcionalistas, tão abundantes em Biologia, resultam de uma operação analógica cuja estrutura foi definida por Kant, isto é, uma equivalência de relações entre ordens diferentes de fenómenos, sendo a legalidade das relações aquilo que permite a aproximação. Mas é sempre um modelo técnico que se utiliza como *esquema* ou, tomando em consideração a distinção de Kant feita anteriormente, *símbolo* do *logos* de um objecto natural.

Será interessante ver como o próprio Kant não se furtou a esse tipo de analogia no modo como, por exemplo, expõe a necessidade da perspectiva teleológica para apreciar um objecto natural, tomando como exemplo o olho: «Por exemplo, tal acontece quando se diz que o cristalino nos olhos tem por *fim* realizar a convergência, num ponto da retina do olho, dos raios que emanem de um ponto, por meio de uma segunda refracção num ponto da retícula do olho — diz-se que, por isso, a representação de um fim na causalidade da natureza na produção do olho é pensada, somente porque uma tal ideia serve de princípio, permitindo assim conduzir a investigação sobre o olho no que respeita à parte do mesmo mencionada, tomando em linha de conta, de igual modo, os meios que se poderiam inventar para desencadear aquele efeito.» (1)

Interessante esta última expressão: «os meios que se poderiam inventar...». O estudo da natureza progredirá na medida em que o investigador consiga exemplificar pelo seu próprio engenho técnico um *logos* natural. Neste sentido não se poderá deixar de pensar que é a natureza que é *cópia* de *modelos* não-naturais, o que parece ser um dado inultrapassável determi-

(1) Ak. XX, 236.

Digitalizado com CamScanner

nado pelos próprios limites daquela operação que, apesar de tudo, é ainda a que permite uma maior liberdade para a razão: a *analogia*.

Notemos o que diz por exemplo Canguilhem a este respeito. «Sem dúvida, parece claro que em biologia os modelos analógicos foram e ainda são mais frequentemente utilizados do que os modelos matemáticos.» (1), afirma o autor, e acrescenta que os fenómenos biológicos susceptíveis de uma formalização apreciável são, nas ciências biológicas, em pequeno número. «Ao contrário, a redução das estruturas e das funções orgânicas a formas e a mecanismos já mais familiares, a utilização em biologia de analogias etiológicas retiradas dos domínios da experiência tecnológica, mecânica ou física, conheceu muito tempo e conhece ainda uma extensão directamente proporcional à sua antiguidade.» (2) A aproximação das suas ordens, artificial e natural, conheceu, pois, historicamente, um destino marcante, lembrando Canguilhem as analogias mecânico-funcionais que já Platão empregava, no *Timeu*. Nesta linha, Kant insere-se rigorosamente na lógica do desenvolvimento das ciências da vida a partir dos séculos XVII-XVIII. A sua novidade como filósofo consiste porém em justificar metafisicamente um certo tipo de explicação que as ciência da vida exigiam, a qual não se poderia confinar à legalidade mecânica. O interessante é que, *movido por interesses que se prendem com a sistematização dos poderes da mente, com a problemática da heterogeneidade entre os princípios práticos e os teoréticos, Kant formula o quadro no qual se irão desenvolver os problemas epistemológicos das ciências da vida.* Melhor que outro qualquer autor, é Ernst Cassirer quem compreende com justeza o lugar fundamental que o Kant da *Crítica da Faculdade de Julgar* ocupa na nova formulação dos grandes problemas relativos à vida, os quais determinaram

---

(1) George Canguilhem, *Études d'Histoire et de Philosophie des Sciences*, Paris, 1975, p. 305.

(2) George Canguilhem, *op. cit.*, p. 306. Para estas analogias, ligadas à própria evolução da biologia, e para explicar o lugar primordial que ainda ocupam, parece encontrar-se facilmente uma explicação nos próprios objectos que aquela ciência considera. Tais objectos não podem ser estudados de um modo «desmembrado», isto é, não é possível isolar a parte e estudá-la isoladamente, pelo menos de uma forma absoluta. Assim, como ainda refere este historiador da ciência, o «método do modelo» permitido pela operação analógica será o único que permite comparar e estudar totalidades indecomponíveis. «Ora, em biologia, a decomposição é menos uma partição do que uma libertação de totalidades de escala mais pequena que a totalidade inicial. Nesta ciência, o uso de modelos pode passar legitimamente por mais "natural" que noutros.» (*Op. cit.*, p. 311.)

Digitalizado com CamScanner

a própria constituição da Biologia como ciência a partir do século XVIII. Diz Cassirer: «A *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790) marcou uma ruptura decisiva quando afirmou a autonomia e a independência metodológica da biologia, sem desistir das suas conexões com a física matemática.» (1). Com estas palavras significa decerto Cassirer as conexões de tipo físico-mecânico que realmente Kant salvaguarda como colaborantes com a teleologia.

Mas, sendo verdade que a importância de Kant para a própria Biologia advém, em grande parte, de ter pensado a colaboração entre estes dois princípios de causalidade, não é menos verdade que é decorrendo da problematização que ele fez do conceito de fim que encontramos a formulação das outras problemáticas constantes na Biologia, mesmo naquela dos nossos dias. É o que Cassirer percebe com agudeza nas seguintes linhas: «Mas como se pode atingir uma "autonomia" da Biologia por esta via; uma auto-legislação que, não obstante, aparecerá simplesmente como corpo estranho face aos princípios sobre os quais se funda a física matemática? Kant quis dar a solução para esta questão na sua *análise do conceito de fim*. Não pode acontecer, pensou ele, separar a ideia de fim da Biologia, pois desse modo já perderíamos e erraríamos acerca do princípio do problema biológico. O conceito de um organismo não pode ser apreendido a não ser que tenha incluído nele o elemento da adequação a um fim: "Um produto da natureza organizado é aquele em que tudo é reciprocamente fim e meio."

«A questão que agora fica e em cuja decisão repousa a nossa apreensão do carácter científico da Biologia é a seguinte: que espécie de valor metodológico deve ser concedido ao conceito de fim? Será que possui só o valor de uma analogia humana (*ex analogia hominis*), ou o de uma analogia com a natureza (*ex analogia universi*)? Será que exprime um traço fundamental da *realidade*, na qual esta é pensada somente como empírica, como "realidade de aparência", ou será que é apenas um ponto de vista subjectivo debaixo do qual apreendemos conjuntamente certos fenómenos definidos?» (2)

Terá Kant dado uma resposta satisfatória a tais problemas? Provavelmente o que deveremos reter é que ele teve o génio

---

(1) E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. 4, Darmstadt, 1973, p. 127.

(2) E. Cassirer, *op. cit.*, p. 129. Cf. sobre esta temática os livros de R. Löw, *Philosophie des Lebendigen*, Frankfurt a. Main, 1980, e de C. Zumbach, *The Transcendent Science: Kant's Conception of Biological Methodology*, The Hague, 1984.

Digitalizado com CamScanner

de definir as questões de fundo que se situam na própria raiz do conhecimento biológico. É nesse sentido que se deve colocar a importância de Kant para a problematização dessas disciplinas: os seus problemas eram metafísicos e por isso situáveis numa zona por assim dizer «insolúvel» no âmbito da evolução histórica da Biologia. Como Cassirer não esquece, o próprio raciocínio analógico e a sua natureza (*ex hominis* ou *ex universi?*) são um enigma latente, o qual, problematizado por Kant, se insere inelutavelmente em todo o pensamento biológico até hoje.

Na última Crítica, particularmente na sua segunda parte, irão convergir estes dois tipos de analogia, a técnico-funcional e a metafísica, de forma que essa convergência se irá transformar, não só num princípio de investigação apreciável, como no método de confirmação da «presença» na natureza de um *logos* não natural. A analogia das formas, a descoberta de homologias cada vez mais amplas e estruturadas, encontra, na *Naturforschung*, o seu apoio na analogia técnico-funcional. Num autor como Cuvier, a anatomia comparada assentava precisamente em operações analógicas funcionais que lhe permitiam, a partir de uma parte, reconstituir o todo. É claro que a analogia funcional anda a par com a analogia morfológica que Kant também menciona no § 80 da *Crítica da Faculdade de Julgar*. Isto é, a função é correlata de uma forma específica, pelo que a analogia quanto à função é muitas vezes uma analogia quanto à forma. A analogia serve então, não só para determinar um certo existente como idêntico, na sua legalidade, com os nossos objectos técnicos, mas também para, entre as várias formas da natureza, estabelecer correlações que visam à classificação.

É aqui que a suposição kantiana de uma adequação a um fim na ideia de uma totalidade sistemática cobra todo o seu significado metodológico e também claramente metafísico. Para Cuvier, «não podemos, é claro, explicar estas relações, mas podemos e devemos assumir que estas não são um mero acaso. Tal como a equação de uma curva contém todas as suas características, e tal como estas podem ser usadas para derivar a equação e com ela todas as suas outras propriedades, assim também uma unha, uma escápula, um fémur ou qualquer outro osso, por ele próprio, nos dará informação a respeito do dente e inversamente. Quem conheça as leis da economia orgânica da natureza e as aplique com discernimento poderá começar com um tal fragmento e, a partir dele, reconstruir todo o animal» (1). Vê-se que o conhecimento da legalidade morfológico-

(1) Cuvier, *Discours sur les Révolutions de la Surface du Globe*, Paris, 1928, p. 95.

Digitalizado com CamScanner

-funcional, só por si, permitirá aproximar formas dissemelhantes, mas correlacionadas no todo finalmente e, para além disso, como refere ainda Cuvier, permite passar para o estudo de outras formas animais, através da aplicação da legalidade conhecida. Trata-se de uma operação analógica, essencial na anatomia comparada.

Note-se que a analogia nas ciências da vida tende a abrir uma perspectiva sistemática que não pode evidentemente limitar-se a uma mera classificação funcionalista. O sistema de relações para que o *Naturforscher* aponta supõe, ele próprio, uma ideia de totalidade que mostra bem a preocupação pela constituição de um único sistema. Por isso, em relação à doutrina dos tipos de Cuvier, diz Cassirer que «o conhecimento de uma única forma, se se quiser realmente penetrar no coração da matéria, pressupõe sempre um conhecimento do mundo das formas na sua totalidade. A biologia sistemática, por isso, tal como foi entendida e praticada por Cuvier, não era um mero plano de classificação e de ordenação que podia ser facilmente aprendido, mas um desvelamento da própria estrutura da própria natureza» (1).

Neste sentido, a sistematização da natureza retira da analogia que estudámos em segundo lugar uma frutuosa base metodológica. Mas, noutro sentido, a sistematização da natureza, precisamente porque deriva de uma faculdade de julgar reflectinte que estipula a si própria como regra um conceito de finalidade ou *adequação ao fim*, remete para a *analogia metafísica*, na qual o princípio teleológico da razão prática se transplanta para o domínio natural. Duas linhas aqui se encontram: a bela forma ou produto natural permite-me analogicamente descobrir outras e a sua ligação com elas e, por outro lado, certifica-me que, por analogia com a minha própria razão, deverei considerá-las como tendo sido concebidas como adequadas a um fim. Isto é, neste segundo caso, nelas eu tomo consciência de que a sua forma só é inteligível se eu a pensar *como se* um princípio supremo e criador fosse o fundamento da sua própria causalidade. Como já o dissemos, a analogia técnico-funcional, embora se possa exercer autonomamente, é subsidiária da analogia metafísica quando o que está em causa são precisamente seres naturais.

(1) E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. 4, Darmstadt, 1973, p. 140.

Digitalizado com CamScanner

2.ª SECÇÃO

O SER ORGANIZADO COMO FINALIDADE INTERNA. SER VIVO ARTEFACTO E SISTEMA.

Digitalizado com CamScanner

CAPÍTULO V

Experiência e sistema: leis gerais e leis específicas da natureza. Técnica formal e técnica real da natureza

§ 18. *CRÍTICA DA RAZÃO PURA* E LEIS GERAIS DO ENTENDIMENTO

Mostraremos nesta secção e na seguinte que o conceito de *experiência*, herdado da *Crítica da Razão Pura*, tenderá a ser rapidamente ultrapassado na terceira Crítica, sendo isso feito a partir de *dois problemas* para os quais Kant vai tentar encontrar soluções que não se encontravam de antemão contidas na filosofia crítica de 1781. Não diremos, contudo, que Kant tenha constituído um novo conceito de *Erfahrung*, desaparecendo por completo o conceito crítico próprio da revolução copernicana. O que vai acontecer é que sobre aquele incidirá uma *reflexão* ou *meditação* que descobrirá a necessidade da introdução de uma legalidade fundada no *conceito de finalidade:* o anterior conceito será incorporado num sistema de experiência mais vasto.

Os *dois problemas* aludidos são:

1. a multiplicidade ilimitada das leis específicas e, por isso, a necessidade de ultrapassar a experiência isolada para constituir uma experiência sistemática e organizadora dessa multiplicidade;
2. a necessidade de pensar o organismo ou fim natural, isto é, certo tipo de existentes que não se deixam conceptualizar unicamente no quadro categorial da *Crítica da Razão Pura.*

Digitalizado com CamScanner

Sobre o aparecimento deste particular irredutível à simples experiência diz, por exemplo, Mathieu: «A existência de organismos vivos coloca uma bem conhecida dificuldade no caminho da fundamentação kantiana da experiência. A unidade de qualquer objecto devia ser, segundo os princípios da *Crítica*, a projecção externa da unidade sintética da apercepção, a qual oferece o centro como "objecto transcendental" à volta do qual o entendimento conecta a multiplicidade da experiência. Contudo, o organismo tem, pelo contrário, uma unidade, a qual não depende de forma nenhuma da actividade do entendimento conhecedor; possui, por assim dizer, uma unidade em si que o faz vivo e que só podemos conhecer através da experiência. Isto é incompatível com a conhecida frase da *Crítica* segundo a qual a ligação (*conjunctio*) de uma multiplicidade em geral nunca nos pode advir através dos sentidos (...); pois que ela é um acto da espontaneidade da faculdade de representação (...) de forma que (...) toda a ligação é uma actividade do entendimento" (B 130).» (1)

Veremos no próximo capítulo desta secção como a conceptualização do organismo, ou o simples conhecimento deste como fim natural, coloca de facto a Kant problemas específicos e novos que Mathieu bem salienta nesta contraposição da estrutura orgânica à estrutura própria da simples experiência. Por agora, ocupemo-nos da questão da multiplicidade das leis específicas da natureza e da necessidade de encontrar um princípio de legalidade para estas, problema sobretudo tratado na primeira Introdução à *Crítica da Faculdade de Julgar*, mas também fundamental na segunda.

Na *Crítica da Razão Pura* as preocupações de Kant orientam-se para a determinação dos princípios *a priori* do entendimento que possibilitavam uma natureza em geral. O que estava aí em causa era, pois, uma legislação, precisamente de carácter geral, sem o que qualquer ordem de fenómenos não seria possível. De facto, perguntar como a natureza é possível, será o mesmo que perguntar como é possível a experiência em geral, e sabendo nós que «as condições da *possibilidade da experiência* em geral são ao mesmo tempo condições da *possibilidade dos objectos da experiência*» (2), verifica-se que a natureza de que se fala na primeira Crítica é algo de redutível à legalidade em geral estudada e deduzida na Analítica. Sem dúvida que a

---

(1) Vittorio Mathieu, «Äther und Organismus in Kants "Opus Postumum"», in *Studien zu Kants Philosophischer Entwicklung*, Hildesheim, 1967, p. 184.

(2) Ak. III, 145 (A 158/B 197).

Digitalizado com CamScanner

estrutura formal da experiência fica esclarecida e que a natureza encontra aí a sua possibilidade mais geral. «Por mais exagerado e absurdo que pareça dizer que o próprio entendimento é, ele próprio, a fonte das leis da natureza, e por consequência a unidade formal da natureza, tal convicção não é menos certa e conforme ao objecto, nomeadamente da experiência.» (1) O mesmo é dizer que leis como as da *causalidade* ou da *permanência da substância*, por exemplo, possibilitam a experiência assim como a natureza, já que o que está em causa é a respectiva unidade formal. Dir-se-ia, pois, que aquela questão, que representa o ponto mais alto a que a filosofia transcendental pode chegar, tal como Kant refere nos *Prolegómenos* (2), fica esgotada nesses princípios extremamente gerais que constituem a legislação do entendimento. Como é possível a própria natureza? Eis a questão suprema, do ponto de vista teorético, de que se deve ocupar a filosofia transcendental e em relação à qual Kant, ainda nesta última obra, dava a mesma resposta já encontrada na *Crítica da Razão Pura*: «A possibilidade da experiência em geral é, pois, ao mesmo tempo, a lei geral da natureza, e os princípios da primeira são, eles próprios, as leis da última.» (3)

Mas, se é verdade que a unidade formal da natureza encontra o seu fundamento nas leis gerais do entendimento, não é menos verdade que nessa natureza se detectam imensas outras leis de carácter *particular*. Será que para o Kant da primeira Crítica, e também dos *Prolegómenos*, leis como as de Galileu, Newton, Mariotte, etc., constituem um problema? O Kant da *Crítica da Razão Pura* não deixará de reparar nelas, mas para dizer que afinal elas «não são mais do que determinações particulares das leis puras do entendimento» e que tal legislação empírica só é possível «debaixo destas lei e segundo a sua norma» (4); e o dos *Prolegómenos* lembra que teremos de «distinguir as leis empíricas da natureza que pressupõem sempre percepções particulares, das leis puras ou gerais da natureza, as quais, sem possuir como fundamento percepções particulares, contêm simplesmente as condições da sua unificação necessária numa experiência (...)» (5).

A distinção está, pois, feita, ainda que as leis particulares sejam encaradas um tanto negativamente, ou pelo menos como meras *determinações*. E, no entanto, o facto é que a natureza

---

(1) Ak. IV, 93 (A 127).
(2) Cf. *Prolegomena*, § 36 (Ak. IV, 318).
(3) Ak. IV, 319.
(4) Ak. IV, 93 (A 128).
(5) Ak. IV, 320.

Digitalizado com CamScanner

é tão só aqui concebida como equivalente às condições da sua própria unidade formal, isto é, a primeira Crítica torna-a inteligível quanto às condições de possibilidade, sendo fácil verificar que isso redundará numa fraca inteligibilidade do modo como a natureza realmente se apresenta e se vai revelando. Essa revelação terá de ser feita obrigatoriamente através do particular, daquelas leis particulares que têm pressuposto a percepção, e nessa revelação mostra-se certamente uma conexão e interdependência daquilo que se mostra e que necessita de ser pensado (1). Sem dúvida que as condições formais da possibilidade da experiência devem permanecer intocáveis, se quisermos sequer pensar a possibilidade de uma natureza. *Mas o que de repente parece irromper dessas condições é aquilo que, possibilitado e determinado, se revela múltiplo e incontrolável na sua diferença.* Por isso dizíamos que a experiência canónica da primeira Crítica não é propriamente ultrapassada enquanto estruturalmente deficiente, mas é, sobretudo, *insuficiente* e é esta insuficiência que vai interessar o Kant da *Crítica da Faculdade de Julgar* no âmbito das preocupações sistemáticas que esta encerra, e que correspondem a um outro conceito de natureza, assim como a um alargamento da concepção da experiência.

Ora, se não supuséssemos que as leis particulares são especificações das leis gerais, não compreenderíamos o que está em jogo. Kant fala em *determinações* na passagem já citada da primeira Crítica, e não em *especificações* e, sem sobrevalorizarmos certas subtilezas de terminologia num filósofo como Kant (em que frequentemente se detectam imprecisões no vocabulário técnico) convém salientar o significado desta distinção. A determinação que, neste caso, é a lei particular, advém do facto de ela decorrer da lei geral em termos de condição de possibilidade. Assim, ela conforma-se ao que uma legislação anterior e mais geral estipula como possível, mas a sua relação com aquela é *descontínua* e *não-orgânica.* O conceito de *especificação* aponta para uma concepção diferente da relação particular-geral. Nesse caso o que se pretende significar é que o particular é uma especificação do todo e, assim, torna-se evi-

(1) É curioso que este movimento entre uma legislação geral-formal e um plano onde o particular se revela é o que encontramos no Apêndice à *Dialéctica Transcendental.* Aí o que interessou Kant foi verdadeiramente a passagem dos princípios transcendentais meramente reguladores da experiência para uma natureza especificando-se em géneros, espécies e subespécies, isto é, para o plano dos factos e não só do direito.

Digitalizado com CamScanner

dente que existe como suposto nessa relação uma ideia de totalidade. A este respeito Bartuschat diz com justeza: «As leis empíricas particulares não são, na sua função filosófico-transcendental, especificações das leis gerais, nem particularizações que se dêem destas através da apresentação de momentos empíricos particulares. Elas são muito mais o índex daquilo que é originalmente insuficiente ao geral, tal como este é representado pelo entendimento categorial.» (1). É então precisamente esta «insuficiência» estrutural das leis gerais que deverá ser questionada por Kant, o mesmo é dizer, as simples condições de possibilidade da experiência em geral e também da natureza.

Pode afirmar-se, sem margem para dúvidas, que tal problemática não é estranha à *Crítica da Razão Pura*, se pensarmos no Apêndice à Dialéctica. De qualquer modo os princípios de sistematização que aí detectámos (homogeneidade, variedade e afinidade) constituem um registo sistemático especial dentro da obra, bastante mais perto, com certeza, do registo da primeira Introdução à *Crítica da Faculdade de Julgar*, diferente mesmo daquele que podemos encontrar na *Teoria Transcendental do Método* e a que já nos referimos no início do nosso trabalho. Iremos, pois, tentar definir com precisão a «insuficiência» aludida, particularidade nos importantes textos que são as duas Introduções à terceira Crítica. Essa análise deverá, quanto a nós, processar-se à volta de dois problemas maiores cuja problematização permite justamente a passagem para novos conceitos de natureza e experiência. São eles o problema da *contingência* e, mais uma vez, o da *totalidade*.

§ 19. O PROBLEMA DA CONTINGÊNCIA DAS LEIS EMPÍRICAS. SUA SOLUÇÃO ATRAVÉS DE UM PRINCÍPIO DE UMA TÉCNICA DA NATUREZA

No que consiste o problema da contingência relativamente às leis empíricas? A contingência diz-se da relação com o entendimento. O que parece uma contradição com o estatuto que a este é reconhecido como fonte das regras em geral: se ele produz a legislação mais geral, não será que também determina a menos geral? E essa determinação não envolve uma necessidade em termos de condição de posibilidade? No entanto, já vimos que o particular (lei empírica, conceito de objecto) requer algo mais,

(1) W. Bartuschat, *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt a. Main, 1972, p. 191.

Digitalizado com CamScanner

e esse algo mais tem que ver com o seu próprio ser existente, *particular* e *diferente*. Não se trata de uma qualquer lei particular, trata-se desta ou daquela que verdadeiramente «preenche» a natureza. Ora o modo como tais particularidades se nos apresentam é, ainda por cima, sob o signo da heterogeneidade e da multiplicidade sem fim. Particularidade, heterogeneidade, infinita multiplicidade; como encontrar a sua razão de ser no entendimento? A questão é que se verifica serem «possíveis uma *multiplicidade tão infinita* de leis empíricas e uma *tão grande heterogeneidade* das formas da natureza que seriam próprias da experiência particular, que o conceito de um sistema segundo estas leis (empíricas) deve ser completamente estranho ao entendimento e nem a possibilidade, nem muito menos ainda a necessidade, de um tal todo podem ser compreendidas» (1).

O conceito do sistema deve ser completamente estranho ao entendimento; trata-se de uma afirmação que em Kant é clara: só a razão institui princípios sistemáticos. Mas, para além do que já sabemos sobre esta incapacidade do entendimento, suficientemente reflectida na primeira Crítica, importa verificar de que tipo é a relação daquele com a lei empírica que, em última análise, determina. Elucidando-se tal relação fica-se também a saber qual a razão por que ao entendimento é estranho «o conceito de um sistema». «O entendimento possui, na verdade, *a priori* as leis mais gerais da natureza, sem as quais ela não poderia ser objecto de uma experiência: mas, por outro lado, [ele] também tem necessidade, para lá disso, de uma certa ordem da natureza nas regras particulares da mesma, as quais só podem ser dadas a conhecer empiricamente e que relativamente às suas são contingentes.» (2) Eis, pois, porque o conceito de sistema é estranho ao entendimento: porque em relação a este, as múltiplas leis particulares empíricas são *contingentes*. De modo que, se estas vierem a receber uma legalidade *a priori* que supere essa situação de contingência, terá aquela de provir de uma outra fonte que não o entendimento. *A procura de uma legalidade para essa contingência que se apresenta particular ou diferente, múltipla ou ilimitada, é a grande preocupação de Kant em ambas as introduções à* **Crítica da Faculdade de Julgar.**

Verificando-se como que pré-judicativamente uma adequação dessa multiplicidade do particular às nossas faculdades de conhecer, num primeiro momento essa adequação é pensada

(1) Ak. XX, 203.
(2) Ak. V, 184.

Digitalizado com CamScanner

como simplesmente contingente e casual (1), mas, num segundo momento, não é possível admitir mais que essa adequação não seja necessária, e torna-se então preciso determinar um princípio de apreciação dessa heterogeneidade do particular que se encontre, ele próprio, fora do *circuito entendimento-leis gerais-entendimento*. Se o entendimento põe «à nossa disposição» fenómenos e, assim, a natureza se nos apresenta como um agregado de fenómenos, não deixa de nos dar «indicação de um substracto supra-sensível dos mesmos; mas deixa-o completamente *indeterminado*» (2). Ora, é esta indeterminação que Kant se esforçara por neutralizar ou, por outras palavras, que deve dar lugar a uma legalidade determinada, diferente daquela que num primeiro momento, em que domina a legalidade do geral, deixa o particular absorvido na contingência.

Mencionemos agora o problema da *totalidade* que, afinal, é uma outra maneira de designar a questão do *sistema*. Aquela põe-se a propósito do que também já se verificou como sendo dominante no plano do particular: a multiplicidade sem limites das leis empíricas, «essa inquietante heterogeneidade sem limites de leis empíricas e a heterogeneidade das formas naturais da natureza» (3). Torna-se então necessário limitar essa multiplicidade sem fronteiras. Mas essa operação não pode pura e simplesmente contentar-se com «impor» limites como se se tratasse de um material só por si completamente informe, de grandeza indefinida, e que «sofresse» passivamente uma forma aplicável. Cairíamos na situação da antinomia em que a natureza era tão só a cadeia de fenómenos na série do tempo que, por si, não é susceptível de nenhuma *Gestalt*. Mas, neste caso, o ponto de

---

(1) Num artigo sobre a questão do contingente na terceira Crítica, I. Bauer-Drevermann esclarece que «a contingência do particular não deve ser em nenhum caso compreendida como ausência de lei ou indeterminação. Contingente não é aquilo para o que não existe nenhuma lei, mas sim aquilo que não é suficientemente determinado através da lei conhecida do entendimento». (*Kant-Studien*, Berlin, 1965, p. 501.)

(2) Ak. V, 196.

A contingência das leis particulares em relação ao entendimento tem múltiplos significados, entre os quais o de não ser possível encontrar no âmbito da sua legalidade qualquer princípio de orientação no labirinto da multiplicidade, o que só poderá ser dado por um outro princípio *a priori*. Aqui se coloca uma questão importante: aquilo que está em causa é a multiplicidade das leis empíricas e conceitos de objectos, ou será que a multiplicidade referida são as formas particulares da natureza? Por *particular*, quer-nos parecer, designa Kant tanto as leis empíricas, como os conceitos de objectos, como as formas da natureza, embora a maioria das referências seja feita em relação aos dois primeiros.

(3) Ak. XX, 209 (Erste Einleitung).

Digitalizado com CamScanner

vista antinómico não incidia sobretudo sobre o particular ou a experiência particular. Agora, ao contrário, o que interessa a Kant é «considerar o *agregado* das experiências particulares como um sistema das mesmas» (1). Então revela-se absolutamente necessário que se processe uma suposição, bem conforme, aliás, à perspectiva do *como se*, a saber, que a natureza se adequa, *na sua multiplicidade, na sua diferença interna, à nossa faculdade de julgar*. Este é o primeiro passo para inverter a situação de in-comensurabilidade da natureza em relação ao entendimento. Está visto que é preciso um princípio de orientação, que decerto se encontra pela reflexão, e que consiste em prever a comensurabilidade existente entre a nossa faculdade cognitiva (que consiste afinal em inserir um particular num geral ou regra) e a proliferação das experiências particulares que as categorias e princípios do entendimento possibilitam. Essa operação é definida por Kant como equivalendo à determinação de um conceito, isto é, o «de uma experiência *como sistema segundo leis empíricas*» (2).

É aqui que pensamos ser pertinente fazer uma distinção entre dois tipos de experiência, ainda que não exclusivos reciprocamente. O de uma experiência que se constitui a partir dos princípios próprios do entendimento, os quais encerram as condições de possibilidade da experiência, e o de uma experiência que (supondo a anterior) elabora (não constitui) ou *julga reflectidamente* a multiplicidade do particular (experiências particulares, conceitos de objectos, formas naturais), para conectá-la sistematicamente. É esta última uma experiência sistemática, metódica ou de interdependência, conforme refere Kant, em vários passos da *Crítica da Faculdade de Julgar* (3), e que se apresenta como um processo teorético de notável alcance. Desde logo, efectivamente, aparece a *eliminar a contingência atrás aludida*, já que se desenvolve no quadro de uma legalidade subordinante em relação ao entendimento.

A resposta de Kant em relação à questão da contingência, perspectivada a partir de um ponto de vista sistemático, é a seguinte: o conceito de uma experiência sistemática é próprio de uma faculdade de julgar que, situada entre a razão e o entendimento, também possui princípios e funda uma parte especial da filosofia. Como diz Kant, «o entendimento dá à natureza leis

(1) Ak. XX, 203 (Erste Einleitung).
(2) Ak. XX, 203.
(3) Por exemplo, «experiência de interdependência» — Ak. XX, 203 (Erste Einleitung); Ak. V, 185 (Einleitung); «experiência metódica» — Ak. V, 376; «todo da experiência» — Ak. V, 183 (Einleitung).

Digitalizado com CamScanner

a priori, ao contrário; a razão fornece leis à liberdade; é de esperar, pois, segundo a analogia [nach der Analogie], que a faculdade de julgar, que faz a mediação da interdependência de ambas as faculdades, dê assim precisamente como aquelas, os seus próprios princípios *a priori* e talvez dê fundamento a uma parte especial da filosofia, não obstante esta só possa ter, enquanto sistema, duas partes» (1).

E um desses princípios é o da adequação dessa mesma faculdade à natureza, o que equivale ao conceito de um tipo especial de experiência sistemática. Também se pode formular noutros termos, e já que se trata de um conceito que tem a sua origem na faculdade de julgar, apresenta-se então como o conceito da «natureza como *arte*» ou ainda «como o de técnica da natureza a respeito das suas leis empíricas» (2). É por isso que «a faculdade de julgar se dá a ela mesma *a priori* a *técnica da natureza* para princípio da sua reflexão, sem contudo esclarecer esta nem a determinar mais, ou ter isso para um fundamento objectivo de determinação dos conceitos da natureza gerais (de um conhecimento das coisas em si), mas sim só para poder reflectir segundo as suas próprias leis subjectivas, segundo a sua exigência, ainda que de acordo com as leis da natureza em geral» (3). É, pois, esta legalidade que interfere na do entendimento, não para a des-autonomizar, mas para lhe marcar bem os limites. E, fazendo-o, aniquila a contingência, que era unilateralmente vista do lado das regras do entendimento. Era a própria unidade da natureza que pereceria na contingência, caso nos limitássemos a uma única forma de legalidade como era a do entendimento.

Por outro lado, a razão exige uma interdependência completa dos conhecimentos empíricos ou, então, das formas naturais, e, por outro, considera a partir desse novo ponto de vista a contingência do particular de modo diferente. «Mas porque uma tal unidade deve então ser necessariamente pressuposta e aceite, já que doutro modo não teria lugar nenhuma interdependência completa de conhecimentos empíricos para um todo da experiência, já que as leis gerais da natureza nos fornecem na verdade uma tal interdependência entre as coisas segundo os seus géneros, enquanto coisas da natureza em geral, mas não enquanto específicas, como seres naturais particulares, então a faculdade de julgar deve, para seu próprio uso, aceitar como princípio *a priori* que aquilo que é contingente para o discernimento humano nas leis particulares (empíricas) da natureza, contém

(1) Ak. XX, 202.
(2) Ak. XX, 204 (Einleitung).
(3) Ak. XX, 214.

Digitalizado com CamScanner

todavia uma unidade legislável na ligação do seu múltiplo para uma experiência em si possível, não susceptível de ser fundada para nós, mas sim pensável.» (1)

O problema de uma experiência globalizante e visando o sistema, tendo como base a faculdade de julgar reflectinte, coloca ainda a esta mesma faculdade problemas específicos, a que poderíamos chamar de *organização*. Lembremo-nos de como era definido o juízo reflectinte: na ausência da regra, e dado o particular, torna-se necessário achar aquela. Mas o que nessa fórmula vem definido é tão-só o processo formal, e diversas questões subsistem. Agora sabemos que esse juízo supõe um quadro sistemático de orientação, visa uma experiência globalizante. Mas como descobrir, a partir do particular, a regra, o geral? Se aquilo que esencialmente caracteriza o juízo é precisamente o acto da subsunção, não basta invocar tal característica para compreender o processo de descoberta mencionado, esse movimento que vai do particular a uma lei onde aquele é subsumido. *Por outras palavras, como, a partir da multiplicidade sem limites do particular, reunir este gradualmente em classes cada vez mais próximas de um sistema completo?*

É curioso notar que esta situação problemática própria das Introduções da última Crítica é semelhante àquela que já aparecia no Apêndice à Dialéctica Transcendental, isto é, está em causa uma natureza que deve ser considerada *como se se especificasse a si própria.* O princípio transcendental da especificação do Apêndice corresponde, nas Introduções, ao princípio transcendental da técnica da natureza que é no fundo, também ele, um princípio de especificação. *No entanto, se a situação problemática geral é idêntica e os princípios em causa também, já é muito diferente o modo como se perspectiva o processo de organização gradual.*

No Apêndice, embora já existisse um esboço do juízo reflectinte, pois que o uso problemático da faculdade de julgar considera sobretudo o particular como certo, a regra será aquilo que a comparação de vários particulares confirmará (2). Mas nas Introduções, o geral não é só problemático, pois em rigor ele *não existe.* A situação inicial é a da simples multiplicidade do particular que se apresenta verdadeiramente como uma matéria a ser informada. Podemos dizer que, neste caso, o particular será, em princípio, inteiramente fonte de orientação, ou pelo menos, no plano dos factos, não existe outra origem a partir

(1) Ak. V, 183-184 (Einleitung).
(2) Cf. § 7 e *K. r. V.*, Ak. III, 429 (A 646/B 674).

Digitalizado com CamScanner

donde se processe o movimento de determinação da regra. Assim, as Introduções, ao introduzirem o juízo reflectinte, criam ao particular uma autonomia sistemática que já os ensaios sobre as raças tinham determinado, mas que se apresenta agora de modo alargado. Na ordem da experiência que se quer sistemática a multiplicidade apresenta-se *primeiro* (1). Mas tal acontece na ordem da experiência correspondente ao juízo reflectinte e, em primeiro lugar, numa ordem formal, a preocupação de Kant é, sem dúvida, tornar inteligíveis as condições lógico-formais da experiência sistemática e coerente. Na segunda e definitiva Introdução isso é mesmo o que mobiliza quase inteiramente as demonstrações de Kant.

Trata-se, no fundo, *de tornar mais preciso o princípio de uma técnica da natureza* e defender que há uma ordem na natureza que é possível conhecer. Nomeadamente «existe na natureza uma subordinação, para nós, compreensível, de géneros e espécies» e «aqueles, por sua vez, aproximam-se uns dos outros segundo um princípio comunitário, de maneira que seja possível uma passagem de uns para outros e, por aí, para um género mais elevado» (2). Tal admissão de um acordo da natureza, não só com a nossa faculdade de conhecimento, mas também de um acordo da multiplicidade em si, segundo um modelo de classificação que a natureza parece impor a si mesma, tendo um significado ainda formal (já que na ordem da experiência não determina *realmente* nenhuma sistematização em especial) lança nova luz sobre a natureza dessa experiência apoiada no juízo reflectinte.

§ 20. EXPERIÊNCIA APLICADA E EXPERIÊNCIA REFLECTINTE

A experiência sistemática consistirá, pois, em ir definindo espécies e géneros de maneira a esgotar a multiplicidade. É uma maneira de trabalhar o material que esta lhe oferece, e esse trabalho é algo que tem a ver com um processo de reunião do múltiplo em estratos lógicos cada vez mais gerais. Dir-se-á que esta concepção de experiência vai modificar o conceito de experiência em geral, consequência da aplicação das categorias à multiplicidade do sensível? Ou, conforme já deixámos entender,

(1) Já no Apêndice à Dialéctica os princípios de organização sistemática eram apresentados pela seguinte ordem, tendo em consideração o uso da experiência: *diversidade, afinidade e unidade* — Ak. III, 438 (A 662/B 690).

(2) Ak. V, 185.

Digitalizado com CamScanner

a experiência estudada na *Crítica da Razão Pura* permanece intocável naquilo que lhe é essencial, sendo quando muito englobável na experiência sistemática de que falam as Introduções à terceira Crítica?

Pensamos que há que distinguir *dois sentidos* em que o conceito *experiência* se pode entender: um, segundo o qual a experiência resulta de uma *aplicação* dos conceitos puros à multiplicidade do sensível, que é exposto nas Analíticas dos Conceitos e dos Princípios da *Crítica da Razão Pura* e que respeita tão-só às condições de possibilidade mais gerais do conhecimento objectivo; outro, segundo o qual se processa a própria determinação do conceito empírico resultante de um trabalho de *comparação* e *sistematização* do particular. Poderíamos falar então, tendo em vista respectivamente a primeira e a última Críticas, numa *experiência aplicada* e numa *experiência reflectinte* (que compara e sistematiza).

Tentemos tornar mais clara esta diferença, já que sem ela não se compreenderá cabalmente não só o conceito de experiência sistemática, como o conceito de natureza que lhe é correlato. O que interessa a Kant, no caso da experiência aplicada, é explicar a *possibilidade*, não só da experiência mas também do próprio objecto. Mas esse ponto de vista não nos indica como é que se engendra o próprio conceito empírico, embora torne fácil perceber como é que um conceito desse género se aplica a particulares que, por quaisquer sinais característicos, caiam sob a sua alçada. Por outras palavras, Kant explica-nos na *Crítica da Razão Pura* como é necessária a *aplicação* de categorias ao que é *dado* na sensibilidade para que haja uma qualquer experiência e, consequentemente, torna inteligível a subsunção do particular nessas regras *mais gerais* que são as categorias (1).

---

(1) A *possibilidade de aplicação* das categorias equivale, em certa medida, a uma *necessidade* de estas se relacionarem com uma *multiplicidade sensível*. Esse relacionamento ou aplicação deve ser convenientemente entendido como a determinação de um material por *funções lógicas*, em si formais. «Ora, as categorias não são mais que estas mesmas funções para ajuizar, na medida em que a multiplicidade de uma intuição dada é determinada relativamente a elas — (§ 10), *K. r. V.*, Ak. III, 115 (B 143).

Pode dizer-se que a aplicação das categorias (ou delas, por intermédio da imaginação) é uma *primeira* forma de reunião do múltiplo, estruturalmente incluída na experiência ou conhecimento objectivo. É o que Kant explica acerca da síntese figurada [figürliche Synthesis] ou síntese transcendental da imaginação. Esta é uma faculdade de determinar *a priori* a sensibilidade conforme às categorias e, como figurada ou especiosa (*synthesis speciosa*) que é, in-forma a multiplicidade. No entanto, trata-se de uma figuração que não qualifica exaustivamente o

Digitalizado com CamScanner

Mas se as categorias incorporam, em última análise, qualquer experiência, isso não significa que da sua aplicação resulte um *conceito empírico*, o qual é verdadeiramente o que qualifica o objecto. Por outras palavras, os conceitos de objectos devem ser possuídos à partida, e aplicados aos particulares, para constituir uma experiência que incorpora, evidentemente, uma ou várias categorias do entendimento. O aparecimento daquele parece não se dever pura e simplesmente ao princípio transcendental ou à categoria do entendimento que evidentemente possibilitam a sua aplicação lógica ao múltiplo dado. Mas o que curiosamente Kant adianta, por exemplo na primeira Introdução, é que é o princípio transcendental de uma *técnica da natureza*, que se especifica em formas afins, e entre si subordinadas, que vai permitir qualquer reunião ou unificação sistemática dos particulares em conceitos, eles próprios, sistematizados.

A perspectiva é realmente inversa daquela que está presente na experiência aplicada: enquanto nesta há subsunção automática, naquela, a subsunção supõe um trabalho de *reunião* e *comparação* do particular, que na ordem do conhecimento real da natureza parece ser *prévio*. Não é que, como quer, por exemplo, Lebrun, o poder de pensar por conceitos só seja possível pelo facto de podermos constituir géneros e espécies: «temos conceitos *porque* podemos *efectivamente* constituir géneros e espécies» (1), segundo Lebrun. Será mais correcto dizer conceitos *empíricos*, pois que os puros brotam, deduzidos metafisicamente, das funções lógicas dos juízos. No entanto, é um facto que a organização do conhecimento, e a própria aplicação real dos conceitos ao sensível para além de uma primeira aplicação da imaginação conforme às categorias, supõe uma actividade de constituição de uma diversidade de conceitos empíricos ou de objectos (não puros) que é verdadeiramente o que faz uma natureza ou aquilo que efectivamente a «preenche».

---

particular, ainda que seja necessária à multiplicidade. Efectivamente, o que se processa nessa síntese transcendental é uma primeira aplicação das categorias através da imaginação: «... a imaginação, enquanto é um poder de determinar *a priori* a sensibilidade e a sua síntese das intuições, *adequada às categorias*, deve ser a síntese transcendental da *imaginação*, a qual é um efeito do entendimento sobre a sensibilidade e a primeira aplicação [Anwendung] do entendimento (fundamento, ao mesmo tempo, de todos as outras) a objectos da intuição possível para nós.» — Ak. III, 120 (B 152).

(1) G. Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, 1970, p. 271.

Digitalizado com CamScanner

A experiência aplicada não permite, só por si, *comparar*, *classificar*, *organizar* e, sem tais operações, corre-se o risco de inviabilizar uma natureza *materialiter spectata*, ou pelo menos esta não passaria de um agregado de fenómenos. A primazia da experiência sistemática apoiada na *comparação* e na *reflexão* sobre o particular em relação ao outro tipo de experiência já referido, a correlata primazia de uma natureza constituindo-se segundo géneros e espécies, é exposta, deste modo por Kant, numa passagem bem clara a este respeito na primeira Introdução. «Pois coloca-se a questão: como se pode esperar, através da comparação das percepções, conseguir conceitos empíricos, daquilo que é comum às diferentes formas da natureza, se a natureza (como é certamente possível pensar) tivesse colocado nestas uma tão grande heterogeneidade por causa da grande diversidade das suas leis empíricas, de maneira que toda a comparação, ou certamente a sua maior parte, tornasse inútil retirar um acordo e uma ordem hierarquizada de espécies e géneros? Toda a comparação de representações empíricas que procure conhecer nas coisas da natureza as leis empíricas e as formas *específicas* adequadas a estas, mas concordando também de maneira genérica com outras formas, através da comparação, supõe certamente o seguinte: a natureza observou também em relação às suas leis empíricas uma certa economia adequada à nossa faculdade de julgar e uma uniformidade que para nós é apreensível; e esta suposição deve, enquanto princípio da faculdade de julgar *a priori*, preceder toda a comparação» (1). Essa preocupante multiplicidade ilimitada do particular, que coloca em perigo a própria possibilidade de uma orientação do sujeito e uma uniformização mínima daquele particular, representa também o tema central da segunda Introdução à *Crítica da Faculdade de Julgar*. É de reter que, aí, é o mesmo princípio transcendental de uma faculdade de julgar técnica ou artística que está presente, como condição de possibilidade de uma experiência sistemática e correlativamente uma organização da natureza em géneros e espécies. Tal é o equivalente da «concordância da natureza com a nossa faculdade de conhecer», suposta «*a priori* pela nossa faculdade de julgar, a favor da sua reflexão sobre a mesma natureza segundo as suas leis empíricas (...)» (2).

Na segunda Introdução, o acento tónico é posto no «acordo da natureza com o nosso poder de conhecer» e, para lá disso,

(1) Ak. XX, 213.
(2) Ak. V, 185.

Digitalizado com CamScanner

não é apontada por Kant outra condição de possibilidade ou princípio de sistematização, o que é coerente com as primeiras cinco secções da primeira Introdução. Esta, no entanto, considera privilegiadamente como princípio de sistematização o próprio particular, o que, sem dúvida, a aproxima mais da *Crítica da Faculdade de Julgar Teleológica* e da correspondente filosofia do organismo. Dir-se-á então, como Mathieu, que a primeira Introdução se aproxima mais da natureza e da experiência do que a segunda, a qual terá sido reformulada por Kant no sentido de uma melhor adequação ao sistema crítico *strictu senso*, cuja coerência formal havia que salvaguardar. Segundo aquele autor, na «primeira Introdução, em substância, Kant insiste, com a firmeza do costume, em que o princípio da finalidade não pode ser objectivo, exactamente no mesmo sentido que, digamos, o da causalidade; mas deixa transparecer, muito mais do que na segunda, a insuficiência da fundação transcendental a respeito de alguns elementos da experiência» (1). Esse privilégio da experiência naquele texto, sem uma satisfatória fundação transcendental, poderia originar «um perigoso irromper», no sistema, da «natureza em si», pelo que Kant quererá sobretudo mostrar na segunda Introdução como «a terceira Crítica reentra perfeitamente no quadro da filosofia transcendental» (2). Estas apreciações de Mathieu situam-se no quadro da interrogação sobre as motivações que presidiram à reformulação da Introdução, e assim a opinião defendida é que a «refeitura demonstra então que Kant sentia nos enunciados da primeira Introdução um problema não perfeitamente resolvido; e que este problema se agudizava precisamente olhando a finalidade do lado da natureza. Por isto, a nova posição tenta perspectivar o problema sobretudo do lado das nossas faculdades cognoscentes, onde a adopção do *como se* permite sistematizar as coisas, ao menos de momento, de um modo satisfatório» (3).

É nítido, pois, que o salto da percepção para o conceito (espécie ou género) e o abandono do estrito plano do particular envolve, para já, duas coisas: a comparação e a suposição de uma estrutura de organização que é primordial e representa, por assim dizer, um primeiro acto lógico-transcendental. Poder-se-ia levantar aqui questões importantes: *como nasce no espírito a suposição aludida, o que é que a sugere*? O simples fluxo

---

(1) Vittorio Mathieu, *La Filosofia transcendentale e l'«Opus Postumum» di Kant*, Torino, 1958, p. 157.
(2) *Op. cit.*, p. 158.
(3) *Op. cit.*, p. 159.

Digitalizado com CamScanner

das representações empíricas e certos sinais distintivos e comuns? Ou a determinação de espécies e géneros não suporá uma *regra de descoberta do geral*, a qual envolverá eventualmente uma posição muito especial do particular? É o que melhor se verá a seguir.

Esta passagem dá razão ao que anteriormente verificámos, a saber, que o conceito de *experiência aplicada*, só por si, não basta para a constituição de toda uma gama de conceitos empíricos e que, sem estes, nem sequer os contornos de uma natureza *materialiter spectata* seriam concebíveis. Mesmo o conceito empírico em geral só poderia nascer com base nessa suposição fundamental: as formas da natureza ou as suas manifestações particulares em geral organizam-se em espécies e géneros. Tal é o grande suposto que permite o conceito empírico e que funciona como condição de possibilidade de toda e qualquer *classificação*. Na *Crítica da Razão Pura* seria difícil conceder uma tal importância à classificação, a qual, no entanto, parece estar presente subrepticiamente, não só nos actos de aplicação, isto é, nos juízos determinantes, como no movimento reflectinte do juízo com o mesmo nome.

Eis, pois, que deparamos com uma certa anterioridade lógica do reflectinte relativamente ao determinante, o que equivale sem dúvida à primazia da experiência *sistemática* em relação àquela que designámos de *aplicada*. Corresponderá ainda tal relação à fórmula que encontramos no segundo Prefácio da primeira Crítica, segundo a qual é a razão que impõe o seu projecto ao aperceber-se de que não produz senão o que concebe, no próprio acto da sua concepção (1)? Cremos que sim. Efectivamente, o acto organizador próprio da razão, o discernimento de partes de um todo, só se pode conceber primacialmente, se supusermos que já há um trabalho de classificação sistemática. O que equivale a dizer algo que na primeira Crítica se não poderia descortinar: *a experiência particular, aplicada, é já uma experiência organizada, resultante de uma estrutura sistemática previamente elaborada, de um plano racional*. Ao subsumirmos um certo particular no conceito empírico de cão, supõe-se que já tenha existido *anteriormente* um trabalho de classificação, comparação, reflexão, sobre a multiplicidade encontrada, actividade que possui um significado plenamente sistemático.

---

(1) Cf. *K. r. V.*, Ak. III, 10 (B XIII).

Digitalizado com CamScanner

§ 21. A DESCOBERTA DE UMA *FINALIDADE OBJECTIVA* NA PRIMEIRA INTRODUÇÃO À *CRÍTICA DA FACULDADE DE JULGAR*

Mas esgotar-se-á na adequação a um fim, encarada na sua vertente exclusivamente subjectiva (formal), o problema de uma experiência e de uma natureza sistemáticas? Tal representaria, por parte de Kant, deixar a apreciação da natureza num plano demasiadamente formal. A suposição de uma especificação em géneros e espécies diz respeito a uma divisão simplesmente lógica que parece colocar *exclusivamente no sujeito* a justificação para o conceito de fim. *Nascerá este somente do interior de uma subjectividade sem uma contrapartida nas coisas*? Essa parece ser a opinião de um Lebrun ao escrever que a «constituição de um sistema da natureza não está de forma alguma ligada à presença (contingente relativamente a este) de seres constituídos sistematicamente» (1), mas a verdade é que essa sistematização, não só não pode ser absolutamente desligada do particular e da experiência deste, como deve supor, para além dos princípios transcendentais já mencionados, uma referência problemática àquele. Como explicar o título da *Secção VI da primeira Introdução, Sobre a finalidade das formas naturais como tantos outros sistemas particulares*, se Kant não tivesse em vista uma relação pertinente do sistema com o particular? *E é aqui que muito precisamente aparece o problema para nós fundamental: qual o lugar sistemático que o particular ocupa no processo de sistematização*? Se desistirmos de inserir o particular, o indivíduo, nesse processo e o desvincularmos de qualquer ideia de um todo, então obteremos uma natureza como todo, muito diferente daquela que obteríamos pela introdução efectiva desse particular. Afirmando simplesmente uma finalidade lógica e transcendental da natureza, supondo que esta se especifica de acordo com a nossa faculdade de julgar, situamo-nos num plano coerentemente e simplesmente lógico e obtemos uma sistematização lógica. Por isso Kant, caracterizando o princípio da faculdade de julgar reflectinte como a possibilidade dum sistema da natureza segundo as leis lógicas, acrescenta que a «forma lógica dum sistema consiste simplesmente na divisão de conceitos gerais dados (como é neste caso o de uma natureza em geral), divisão pela qual se pensa o particular (aqui o empírico) com a sua diferença como contido no geral» (2). E a ver-

(1) G. Lebrun, *Kant et la fin de la méthaphysique*, Paris, 1970, p. 265.

(2) Ak. XX, 214 (Erste Einleitung).

Digitalizado com CamScanner

dade é que, nesse mesmo texto, Kant, no fim da quinta e na sexta secções, refere a possibilidade, para a filosofia transcendental, de ser suficiente considerar o *acordo final* da especificação com o nosso poder de conhecer: tratar-se-ia de uma adequação lógica a um fim, e tanto a experiência sistemática, como a natureza como sistema, cobrariam aí a sua legitimidade. De tal maneira, diz Kant, que isso não arrastaria nenhuma necessidade especial no que respeita à exibição, por parte da natureza, de formas particulares adequadas a um conceito de fim. Relativamente à intuição, todas essas formas poderiam aparecer como simples agregados (terras, pedras, minerais, etc.), sem que esse facto afectasse minimamente o carácter sistemático da divisão lógica, da experiência coerente a que se fez referência. *No entanto, deve admitir-se que existem objectos que, ou pela sua configuração externa ou pela sua forma interna, são dificilmente explicáveis por uma causalidade mecânica. Deve-se então julgá-los tecnicamente.*

Esta *pregnância do particular*, notada por Kant a propósito da completude do sistema, marca um momento importante na primeira Introdução e vai ter o seu prolongamento na segunda parte da *Crítica da Faculdade de Julgar* sobre a teleologia. De que forma intervém já naquele primeiro texto o particular, a propósito do sistema? De que modo a pregnância do particular e a convicção de que a natureza procede artisticamente nas cristalizações, nas figuras variadas das flores ou na estrutura dos vegetais e animais, são importantes para a sistematização? A experiência contenta-se, é certo, sem dúvida, com uma *afinidade* ou parentesco das leis empíricas. Mas Kant parece ter-se dado conta de que, para lá da afinidade, existirá uma *filiação* das formas umas nas outras, o que implica uma consideração especial do particular. Diremos, no entanto, *que a primeira Introdução ainda não nos dá conta, de um modo satisfatório, dessa apreciação sistemática e reflectinte do particular orgânico, e não consciencializa devidamente essa filiação dinâmica que aponta para uma autonomatização do biológico em detrimento do inorgânimo.* De facto, a estrutura do ser vivo aparece (na Secção VI) a par da estrutura dos cristais. No entanto, é já a irrupção do que não é redutível ao conceito que põe um problema.

§ 22. A FINALIDADE OBJECTIVA, INTERNA E REAL NA PRMEIRA INTRODUÇÃO

Chegados a este ponto, verificando que a experiência sistemática assenta num princípio da faculdade de julgar reflectinte, e que a divisão lógica em géneros e espécies equivale a uma

Digitalizado com CamScanner

técnica da natureza pressuposta para eliminar a contingência das leis particulares, será preciso verificar se, no texto da primeira Introdução, não haverá ainda um movimento, por parte de Kant, no sentido de favorecer a própria base *experiencial* dessa experiência coerente e sistematizante. Efectivamente, será necessário pensar se a natureza, como algo que se *deixa* classificar, organizar sistematicamente, não apresenta «motivos», «sugestões» que, só por si, funcionem como justificação para essa experiência sistematizante e, assim, se apresentem a favor dela. O que é necessário, pois, para que tal aconteça e a experiência sistemática possua um vínculo com o particular, de maneira que na constituição da primeira o segundo tenha de algum modo um mínimo de pertinência?

Mais uma vez atentemos na opinião de Lebrun, a qual sobre este assunto parece não levar em linha de conta alguns aspectos não negligenciáveis da primeira Introdução e sobretudo, como se verá na próxima secção, a existência e a função de uma finalidade *interna e real* na organização sistemática (1). «A estrutura *de um ser* não pode dar-nos a perceber o que é a ordem *da natureza* e o exemplo do organismo é sobredeterminado. A contingência aparente na sua disposição nada tem de comum com a invariabilidade da natureza em geral (inorgânica como orgânica)» (2). Por outras palavras, segundo Lebrun, o particular não será nunca encarado por Kant como um princípio de sistematização determinante, o que estaria de acordo com o Kant do Apêndice à Dialéctica, mas não atende, por outro lado, a passagens da primeira Introdução em que as referências a uma *técnica real* da natureza parecem ser um suposto da sistematização não simplesmente formal. Lebrun parece ter, à primeira vista, razão, se se pensar no que Kant escreve na referida Introdução a propósito da possibilidade de classificação. Será necessária a esta a consideração da determinação de formas particulares finais, isto é, *particulares sistematicamente organizados*? Parece que não. E de facto Kant afirma que a natureza se especifica em si mesma nas suas leis empíricas e que o que é exigido para a formação do *sistema* dos conhecimentos é que aí exista uma *finalidade lógica*, isto é, um acordo da formação da natureza com as condições subjectivas da faculdade de julgar. «Mas isso não tem qualquer consequência quanto à sua [da natureza]

(1) Aliás, como se verificou já nos textos sobre as raças, aquela finalidade já aparece claramente como princípio de organização, ligado ao conceito fundamental de «história da natureza».

(2) G. Lebrun, *Kant et la fin de la Métaphysique*, Paris, 1970, p. 265.

Digitalizado com CamScanner

aptidão em relação a uma finalidade real nos seus produtos, isto é, quanto à produção de coisas singulares na forma de sistemas, pois que estas poderiam ser sempre, segundo a intuição, simples agregados, e ainda assim ser possíveis segundo leis empíricas, as quais entram em interdependência com outras num sistema de *divisão lógica*, sem que para a sua possibilidade particular seja exigida a admissão de um conceito expressamente destinado para isso, como condição das mesmas e, por consequência, uma adequação da natureza que esteja no seu fundamento» (1).

De facto é possível, a partir de coisas inorgânicas (pedras, terras, etc.), elaborar uma classificação, e na verdade nada aí se manifesta de singular como forma que, em si, indique uma sistematização possível. Significará isso que Kant prescinde dessas formas? De maneira nenhuma. Pelo contrário, ao lado do inorgânico, encontramos sistemas especificados que se apresentam, no dizer de Kant, como *finalidades absolutas*, que se diferenciam daqueles particulares não qualificados (ou pseudo-singularidades, poderíamos dizê-lo) precisamente porque a sua finalidade deriva quer da respectiva figura externa, quer da correspondente constituição interna, e não da simples relação com outros particulares, pensável em termos de interdependência recíproca no seio de uma estrutura globalizante (2). A este último tipo de finalidade chamar-se-á *relativa*, a qual será suficiente para justificar um sistema de divisão lógica da natureza. Não chega porém para justificar um sistema da natureza segundo uma técnica real. *Já tínhamos verificado, a propósito da determinação do conceito de* **raça**, *que à divisão lógica se podia substituir uma divisão natural, intrínseca a uma certa genealogia histórica da natureza. Agora, na primeira Introdução, trata-se de pensar ainda o mesmo problema e articulá-lo, se possível ainda mais explicitamente, com o problema das formações particulares.*

Ora o que Kant constata é que se, em princípio, é possível contentarmo-nos com a sistematização lógico-formal, pois que para isso temos legitimidade, dada a descoberta dessa faculdade de julgar que organiza a multiplicidade das leis empíricas, tal não é obstáculo a que se abra uma possibilidade à experiência que confirma e fortalece o juízo teleológico: a apreensão de formas específicas adequadas a um fim. Eis o que é uma

(1) Ak. XX, 217.

(2) Na segunda parte da *K. U.*, sobretudo no § 63, Kant distingue com cuidado uma *innere Zweckmässigkeit* duma *relatize Zweckmässigkeit*. Será sobretudo no Cap. XII que desenvolveremos as consequências dessa situação.

Digitalizado com CamScanner

espécie de *suplemento* oferecido pela natureza a favor da sua própria transformação ou refiguração e, ao mesmo tempo, uma espécie de acontecimento fortuito de algum modo estranho, não só para uma perspectiva teorética, mas também para uma prática: a experiência de seres particulares organizados onde, inesperadamente, se apresenta como óbvia uma completude ou perfeição que parece não ser própria do domínio da experiência. Se esta nos mostrar formas deste tipo teremos, evidentemente, de as tornar inteligíveis pelos mesmos princípios que já se utilizaram para a constituição da experiência sistemática na perspectiva da divisão lógico-formal, isto é, um mesmo conceito de finalidade, própria da faculdade de julgar reflectinte (1).

No entanto, a avaliar pelo que Kant explica nas secções VII e VIII do texto que temos vindo a referir, a importância do particular ou coisa singular dotada de completude não se esgota numa função meramente suplementar, que assim se acrescenta pela faculdade de julgar para «fortalecer» uma experiência sistemática da multiplicidade do natural. Ou melhor, isso, que é claramente defendido na Secção VI, *sofre uma inflexão nas secções seguintes a favor do particular e, afinal, a favor da experiência. A partir de então começa a delinear-se uma intrínseca articulação entre a faculdade de julgar (na sua modalidade reflectinte) e o particular conhecido na experiência.* Deve ressalvar-se sempre o facto de que o «conceito de finalidade não é em absoluto um conceito constitutivo da experiência, nenhuma determinação de um fenómeno pertencente a um conceito empírico do objecto; por isso não é nenhuma categoria». E no entanto será pela experiência que nos damos conta da finalidade de certas coisas. «Na nossa faculdade de julgar percepcionamos a finalidade, na medida em que ela reflecte simplesmente sobre um dado objecto, seja sobre a intuição empírica do mesmo, para a trazer a um qualquer conceito (por indeterminado que seja), ou sobre o próprio conceito de experiência, para trazer as leis por este contidas a princípios comuns» (2).

É evidente nesta passagem como a experiência (e desse modo o particular nela contido) se apresenta como algo irredutível, o que torna nítido também como a forma singular não se inclui no processo de reflexão sistematizante como algo de extrínseco ou meramente suplementar. À primeira vista, pareceria ser esse o caso quando, no fim da Secção VI da primeira

(1) Cf. «Erste Einleitung», fim da Secção VI, Ak. XX, 218.
(2) Ak. XX, 219-220.

Digitalizado com CamScanner

Introdução, Kant parece simplesmente estar interessado em afirmar o carácter subsidiário ou meramente suplementar que a experiência de certas formas da natureza tem para a possibilidade do próprio sistema da natureza. Efectivamente, fortalecemos a nossa convicção numa finalidade da natureza quando encontramos certas formas naturais, mas isso significará precisamente que sem elas seria possível, continuaria a ser possível, o sistema da natureza. Assim, ainda que este seja possível, segundo as respectivas leis empíricas e sem a existência de formas da natureza finais em si mesmas, «continua, contudo, sempre *possível* e permitido, uma vez que já possuímos fundamento para colocar à natureza um princípio da finalidade nas suas leis específicas, conferir a essas mesmas formas precisamente o mesmo fundamento» (1). Tal afirmação parece corroborar a passagem de Lebrun citada atrás: o organismo é afinal e sempre sobredeterminado por um sistema mais amplo e, nesse sentido, servir-nos-á, quando muito, de apoio suplementar no respeitante à organização sistemática. Pensamos no entanto que essa não é a verdadeira posição kantiana, não só na primeira Introdução como na segunda parte da última Crítica. É verdade que o sistema das leis empíricas prescinde da existência das formas finais, assegurado que está o princípio *a priori* de uma técnica da natureza que a faculdade de julgar dá a si mesma. *No entanto um sistema da natureza necessita, para um filósofo como Kant, de uma base experimental que não só seja fundamento, mas também conteúdo, em relação a um certo formalismo sistemático que a simples organização das leis empíricas possuiria.* É o que claramente Kant percebe na Secção VII da primeira Introdução.

Realmente é preciso ter em conta, lembra Kant, que o princípio de uma finalidade da natureza não determina, só por si, nada no que respeita às formas dos produtos naturais. «Por isso e dessa maneira esta finalidade permaneceria simplesmente em conceitos e, na verdade, para favorecer o uso da razão sobre os seus objectos, suporia uma máxima da unidade da natureza segundo as suas leis empíricas, para o uso lógico da faculdade de julgar» (2).

Em resumo, verificamos que é possível que o princípio de uma finalidade da natureza possa ficar exclusivamente no plano de uma ordem conceptual — «permaneceria simplesmente em conceitos» — e que a unidade na natureza também é possível, já que a faculdade de julgar é originariamente técnica e aspira à classi-

(1) Ak. XX, 218.
(2) Ak. XX, 219.

Digitalizado com CamScanner

ficação das formas da natureza em conceitos progressivamente subordinados. Este é de facto o conceito primordial da faculdade de julgar reflectinte: a *técnica da natureza. Mas «desta espécie particular de unidade sistemática» não é deduzível* **analiticamente** *qualquer forma natural que se adeque, pela organização interna, a esse conceito de unidade sistemática.* Daí que se possa perguntar: *em primeiro lugar*, qual a intervenção da experiência, se é que há tal intervenção, na organização sistemática, e *em segundo lugar*, qual o significado de um conceito de técnica da natureza, *especificando-se a si mesma*, sem que *objectivamente* essa técnica seja percepcionável na própria natureza? Sendo a técnica da natureza o princípio próprio de uma faculdade de julgar, no entanto alguma coisa mais se exige no sentido de tornar factível a tarefa sistemática.

§ 23. A PERCEPÇÃO DO PARTICULAR NA GÉNESE DA APRECIAÇÃO TELEOLÓGICA

A verdade é que admitir que a natureza especifica as suas leis gerais em leis específicas, tal como um sistema lógico (1), é necessário, mas talvez não seja suficiente: é que a forma simplesmente lógica de um sistema reside no facto de os conceitos mais gerais permitirem enquadrar e situar o particular, o empírico. Mas estamos aqui a falar de uma técnica *real*, e não só lógica, da natureza em que é esta que *se* especifica. Para um pensador como Kant, o passo a dar para tornar real e exequível esta técnica só podia ser um: *a descoberta e utilização sistemática de um conceito de* **finalidade objectiva** *e não simplesmente subjectiva.* Por isso ele diz que é no princípio da faculdade de julgar já referido, na técnica da natureza, que nasce o conceito de uma *finalidade* da natureza.

O que particulariza este conceito, ou, por outras palavras, de que modo surgirá ele? A clara resposta de Kant, num passo da primeira Introdução, é decisiva para os nossos objectivos: «chamamos final [zweckmässig] àquilo cuja existência parece

---

(1) Cf. Ak. XX, 216: «O princípio próprio da faculdade de julgar é por isso: *a natureza especifica as suas leis gerais em empíricas segundo a forma de um sistema lógico, a favor da faculdade de julgar*».

Digitalizado com CamScanner

pressupor uma representação da própria coisa» (1). E Kant, interessado como está na sistematização lógica enquanto expressão do uso autónomo (2) da faculdade de julgar defende mesmo, como exemplo dessa finalidade, as leis da natureza nas suas recíprocas relações e afinidades. Estas serão *semelhantes* (3) à possibilidade de certas coisas... Inverte-se então a perspectiva anterior, assim como a afirmação de Lebrun atrás citada: não é a forma particular organizada que é sobredeterminada por um conceito de finalidade lógico-formal, mas, pelo contrário, é este que se descobre por *semelhança* com aquelas coisas cuja existência pressupõe uma representação delas próprias. A verdade é que, mesmo para um Kant interessado em salientar a zona própria de actuação da faculdade de julgar, não seria possível evitar o reconhecimento da importância das *formas particulares aparecidas na experiência cuja pregnância, essa sim, é o mais claro índice da finalidade da natureza.* Afinal as leis, nas suas recíprocas relações, não possuem mais que uma *semelhança* com a possibilidade de certas coisas. Mas, já na primeira Introdução, Kant temia a valorização excessiva do objectivo, enquanto particular dado na experiência, valorização que poderia pôr em risco uma filosofia do *como se*, o que explica uma certa oscilação relativamente ao lugar de primazia a atribuir às formas naturais, sobretudo nas Secções V e VI da primeira Introdução.

Kant intitula a Secção VI do texto que temos vindo a referir «Sobre a finalidade das formas naturais como outros tantos sistemas particulares». Nessa mesma Secção, ao mesmo tempo que se reafirma as nulas consequências que terá a técnica da natureza para a existência de coisas singulares em forma de sistemas, pois que «estas (as coisas singulares) poderiam ser sempre, segundo a intuição, simples agregados, e ainda assim ser possíveis segundo leis empíricas, as quais entram numa interdependência com outras num sistema de divisão lógica» (4), nota-se que existe, de qualquer modo, uma *finalidade absoluta* das formas. E é aqui que Kant encontra a natureza, operando tecnicamente de uma forma real e objectiva: é artisticamente que

---

(1) Ak. XX, 216. Comparar com uma outra definição análoga de *zweckmässig* no § 66 da *K. U.*, embora esta já respeite, explicitamente, aos seres organizados. Mas o facto é que as duas definições visam uma mesma finalidade objectiva de um determinado ser natural.

(2) Com mais rigor, o juízo reflectinte possui *heautonomia*, já que prescreve leis à natureza em ordem à reflexão sobre esta; não à própria natureza, mas a si mesma. Cf. Ak. V, 185 (Einleitung).

(3) «As leis na natureza, contudo, (...) têm semelhança com a possibilidade das coisas que pressupõe uma representação destas coisas como fundamento das mesmas» (Ak. XX, 216).

(4) Ak. XX, 217. Passo já citado um pouco atrás.

Digitalizado com CamScanner

ela produz particularidades como sistemas, tais como as cristalizações (1), as figuras das flores ou a arquitectura interna de vegetais e animais. Esta generosidade da natureza nas suas produções de particulares como sistemas finalizados parecerá, de imediato, uma concessão suplementar da mesma para a fortificação das faculdades da nossa mente. No entanto, o relevo dado por Kant aos sistemas particulares não pode passar despercebido. Onde se apresentará na natureza, de modo a ser percepcionável, uma finalidade não simplesmente lógica, ou cuja finalidade não seja apreciada somente por semelhança com a possibilidade de certas coisas? *Não se vê que possa ser senão nas* **formas** *finais* que, quer pela respectiva *figura externa*, quer pela *arquitectura interna*, devem ser pensadas de modo que a sua própria possibilidade tenha como fundamento a representação das mesmas. *Sendo assim, podemos defender que, para Kant, a técnica da natureza e, de imediato, a finalidade da mesma, são conceitos que, não só do ponto de vista genético, mas também estrutural, nascem da experiência de certos particulares organizados como sistemas* e que, no conjunto da apreciação *teleológica* com pretensões sistemáticas (não falamos por isso aqui de apreciação *estética*), são as formas particulares que se situam em lugar de primazia em relação à multiplicidade das leis empíricas. Aliás, na Secção VII, Kant esclarece da melhor forma a questão da génese mais original do conceito de finalidade, ao fazer a pergunta-chave: «A primeira questão está

(1) Ainda na primeira parte da *K. U.*, § 58, e utilizando o exemplo das cristalizações, Kant traça com veemência a fronteira entre o que, à primeira vista, poderia ser uma finalidade objectiva (própria da natureza) estética, e uma finalidade simplesmente subjectiva. De facto, as cristalizações, que, desde o congelamento da água, na qual se formam primeiro agulhas rectas de gelo em ângulos de 60º antes de atingir o estado sólido, até outro tipo de cristalizações, «dão, muitas vezes, figuras que ultrapassam em beleza aquelas que a arte jamais poderia conceber» (Ak. V, 349), parecem o exemplo natural mais vivo de uma original finalidade objectiva da natureza. Efectivamente «seria sempre uma finalidade objectiva da natureza se ela tivesse construído as suas formas para a nossa satisfação, e não uma finalidade subjectiva, a qual repousa no jogo da imaginação na sua liberdade, caso em que acolhemos a natureza favoravelmente, não sendo ela que nos mostra favor» (Ak. V, 350). É interessante notar que Kant, recusando, neste caso, qualquer característica de realismo final a formações naturais que apelam fortemente a tal, vai, na mesma *K. U.*, a propósito do juízo teleológico, inflectir o significado dos termos *objectivo* e *real*, dando-lhes um uso legítimo, porque diferente do de coisa-em-si. *Objectivo*, já na primeira Introdução, não significa, «pertencente à coisa em si», e *real* não terá conotações realistas, desde que, previamente, se faça a correcta distinção entre juízo reflectinte e determinante.

Digitalizado com CamScanner

então aqui: como se deixa a técnica da natureza *percepcionar* nos seus produtos?» (1) A resposta é, quanto a nós, decisiva e mostra como a apreciação teleológica deverá arrancar do particular e da reflexão sobre este: «Na nossa faculdade de julgar *percepcionamos* (2) a finalidade, na medida em que ela reflecte simplesmente sobre um dado objecto, seja sobre a intuição empírica do mesmo, para a trazer a um qualquer conceito (por indeterminado que seja), ou sobre o próprio conceito da experiência, para trazer as leis que ele contém a princípios comuns.» (3) Por obscura que se apresente esta passagem, ressalta ao menos aquilo que temos vindo a tentar demonstrar nesta secção: o conceito de uma finalidade da natureza e, principalmente; de uma técnica da natureza, tem a sua fonte no particular, numa coisa singular e que é uma forma determinada. É da percepção e consequente meditação sobre esta que se constitui o impulso para toda a sistematização, e mesmo as operações que tomam parte na estrutura de sistematização, como seja, a *analogia*, a *constituição de afinidades*, a *hierarquização de níveis* e *encaixe de classes*, arrancam do particular (4). Que teoria pode fundamentar esta primazia?

---

(1) Ak. XX, 219.

(2) Somos nós que sublinhamos, para salientar o facto (aparentemente contraditório) de uma percepção de um conceito inteligível da faculdade de julgar e retirado (por analogia) da ordem da razão: à primeira vista, parecerá contraditório poder percepcionar um conceito de fim? No entanto aquilo que, primeiramente, aparece incoerente é índice de uma decisiva vertente da *K. U.*: *a ideia de sistema não só arranca de algo que se apresenta como tal ao sujeito da experiência, como adquire a sua imagem privilegiada nessa mesma apresentação.* É assim que, de um modo fortuito mas *não contingente*, coincide o factor da génese (a percepção da forma) com aquilo mesmo que confere um fundamento racional a esse factor, determinado na ordem sensível. Por outras palavras, é nesta percepção de certas formas que se revela a própria possibilidade da «extensão» de um conceito da razão prática (o de *fim*) ao mundo natural. Este é, quanto a nós, um ponto absolutamente fundamental (mas também enigmático) da última Crítica.

(3) Ak. XX, 220. Passo já atrás citado.

(4) É por isso que Schopenhauer, na sua conhecida crítica da filosofia kantiana, não terá completamente razão, pois que fundamenta a sua oposição a Kant numa alegada desvalorização e secundarização a que este teria remetido o conhecimento intuitivo. Segundo Schopenhauer, para Kant, «a filosofia é uma ciência extraída de conceitos e presa e fixada em conceitos gerais», enquanto, na verdade, será «uma ciência em conceitos oriundos do conhecimento intuitivo, única fonte de toda a evidência» (Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Bd. 2, Wiesbaden, 1949, p. 537).

Tais comentários, correctos se se aceitar uma subordinação, na primeira Crítica, da Estética Transcendental à Analítica, não nos parecem cobrar validade, se pensarmos numa *Crítica da Faculdade de*

Digitalizado com CamScanner

Veremos que é uma teoria sobre o *todo e as partes* que vai permitir a Kant, por um lado, determinar um conceito de finalidade interna e, por outro, estabelecer a primazia das formas naturais na constituição de uma ciência da natureza de carácter sistemático. É o que estudaremos a seguir.

Julgar e, particularmente, no privilégio que, nesta, ganha o juízo reflectinte como meditação incidindo no particular, lugar de génese do movimento da descoberta do geral. É assim que a seguinte opinião de Schopenhauer *não* pode ser confirmada por aquilo que já sabemos da terceira Crítica: «Ele salta por cima de todo o mundo da intuição, que nos envolve, multiforme, pleno de significação, e limita-se às formas do pensamento abstracto, o que, ainda que não seja nunca por ele dito, pressupõe no fundo que a reflexão seja o *ectypos* de toda a intuição e, por isso, que tudo o que há de essencial na intuição deva ser expresso na reflexão.» (ibidem) Ora, como veremos na secção seguinte, a reflexão ou *Überlegung* é um complexo processo que deriva da experiência e, mais concretamente, a reflexão teleológica supõe claramente, como se viu nos passos da primeira Introdução citados, a intuição e os conceitos empíricos. Schoepenhauer parece tomar unicamente em consideração a *Crítica da Razão Pura*, onde o juízo reflectinte e, consequentemente, o particular não possuem relevo especial: aquela é sobretudo uma obra sobre o juízo determinante.

Digitalizado com CamScanner

CAPÍTULO VI

Descoberta e problematização da finalidade interna

§ 24. EXPERIÊNCIA E REFLEXÃO

A descoberta do organismo como *adequação interna a um fim ou finalidade interna* coloca problemas de tipo teorético que a maior parte dos comentadores omite e que, no entanto, se devem esclarecer como parte integrante da filosofia do organismo e do lugar sistemático da mesma.

Até agora procurámos descrever o modo como se foi desenvolvendo a problemática de uma totalidade como conceito da razão, articulada com uma gradual modificação do conceito de natureza. Os ensaios sobre o conceito de raça, a determinação do conceito de finalidade objectiva e real e de particulares organizados como outros tantos sistemas, deu-nos a possibilidade de tornar operacional o particular, o qual servirá como fio condutor na constituição do sistema das leis específicas. No entanto, algo fica por explicar: precisamente o *processo de descoberta*, por parte do sujeito transcendental kantiano, desses objectos singulares a que chamamos organismos ou formas naturais finais. A resposta a esta questão não aparece de maneira alguma dada de um modo muito explícito e convincente por Kant e, no entanto, do ponto de vista da filosofia transcendental, ela deverá ser algo cuja solução é exigida para que a filosofia do organismo adquira autonomia. Por outro lado, parece-nos óbvio que o problema da *reflexão* sobre o particular só cobra um sentido pleno na e pela elucidação do problema referido.

Digitalizado com CamScanner

Sabemos efectivamente que o juízo reflectinte toma o *particular* como certo, e que a partir deste inicia uma investigação que o leva à determinação do geral, da lei ou regra. *Mas é exactamente este particular que é dado como certo que deverá constituir problema para quem pretenda interpretar Kant para lá da superfície que o texto mostra.* É que não é de qualquer particular que se trata, mas sim de particulares que se encontram na natureza exemplificando a sua *técnica real*, a qual não deve sequer poder confundir-se com uma outra meramente *formal*. «Entendo por uma técnica *formal* da natureza a finalidade da mesma na intuição; contudo, por técnica *real*, a sua finalidade segundo conceitos. A primeira fornece à faculdade de julgar figuras finais, isto é, a forma na representação da qual a imaginação e o entendimento acordam em conjunto e reciprocamente para a possibilidade de um conceito. A segunda significa o conceito das coisas como fins naturais, isto é, tais que a respectiva possibilidade interna pressupõe um fim, por conseguinte um conceito que subjaz, como condição, para o fundamento relativamente à causalidade da sua produção.» (1) Ficamos, pois, a saber que as formas com que o sujeito se relaciona no juízo reflectinte teleológico são elas próprias fins naturais, e que é através da compreensão da respectiva *possibilidade interna* que as reconhecemos como tal.

É pois a *possibilidade interna* de alguns objectos que deve constituir para nós problema, e a elucidação desta deve depender da correlação que possamos estabelecer com outros conceitos. É de pensar que estamos perante um novo problema, não previsto nem tratado na filosofia do conhecimento da primeira Crítica. A dificuldade está, quanto a nós, em solucioná-lo sem produzir sensíveis modificações na estrutura transcendental da subjectividade que a *Crítica da Razão Pura* definiu, ou pelo menos sem ter de eliminar certas características dessa subjectividade, o que, aliás, Kant procura não fazer.

Coloquemos de novo o problema: como é que o sujeito *descobre* ou reconhece na natureza objectos que *necessitam* de ser pensados enquanto adequados a um fim? Por outras palavras: sem afastar por completo o sistema da *experiência* definido na Estética e na Analítica transcendentais, como pode esse sujeito dar-se conta da necessidade dessa maneira de pensar o objecto com que depara, como se dá conta de que é necessário pensá-lo de uma forma não simplesmente determinante?

---

(1) Ak. XX, 232.

Digitalizado com CamScanner

No início do § 63 da *Crítica da Faculdade de Julgar* diz-nos Kant que a «experiência conduz a nossa faculdade de julgar ao conceito de uma finalidade objectiva e material, isto é, ao conceito de um fim da natureza, somente quando se trata de apreciar uma relação de causa e efeito, a qual somente compreendemos como legal quando colocamos a ideia do efeito da causalidade da sua causa, como condição de possibilidade da primeira no fundamento desta causalidade» (1).

Segundo Kant, é pois a *experiência*, no sentido próprio que a palavra possuirá desde a primeira Crítica, que nos *conduz* ao conceito de uma adequação a um fim ou finalidade. Efectivamente, como já vimos na nossa Introdução, o juízo teleológico diz respeito às coisas e pensa-as conceptualmente, ao contrário de uma apreciação de tipo estético. Não estamos assim perante coisas possíveis, consideradas depois como essência, como nas matemáticas puras. A experiência de que nos fala Kant dá-nos, sim, existências, e é nesse domínio que se pode colocar o problema da causalidade da causa. Os seres matemáticos possuirão quando muito finalidade formal e por isso se diferenciam dos existentes, cuja experiência nos pode levar a um conceito da mesma natureza mas com características de objectividade e materialidade. Kant explica, numa nota ao texto citado, que «na matemática pura não se trata da existência, mas sim da possibilidade das coisas, isto é, de uma intuição que corresponde ao seu conceito, por consequência não se trata de modo nenhum de causa e efeito; por isso toda a finalidade que aí se observa deve ser considerada simplesmente como formal e nunca como um fim natural» (2).

No § 62 da *Crítica da Faculdade de Julgar*, Kant coloca com clareza a distância que há entre uma finalidade formal que se pode encontrar na *construção de conceitos* que é o conhecimento matemático (Cf. a primeira Secção da Disciplina da razão, na Teoria transcendental do método da primeira Crítica), e uma possível consideração do objecto empírico como adequado a um fim. «A figura de um círculo é uma intuição que foi determinada pelo entendimento segundo um princípio: a unidade deste princípio, que eu voluntariamente aceito e que ponho como fundamento enquanto conceito aplicado a uma forma da intuição (o espaço), que, de igual modo, simplesmente como representação e na verdade *a priori* se encontra em mim, torna compreensível a unidade das muitas regras que se oferecem

(1) Ak. V, 366-367.
(2) Ak. V, 366, nota.

Digitalizado com CamScanner

como resultantes da construção daquele conceito e que, sob diversos pontos de vista, são finais, sem que se deva supor um fim para esta finalidade, ou um qualquer outro fundamento. Não é o que se passa, como quando eu encontro, num conjunto de *coisas* fora de mim, encerradas em limites certos — por exemplo, num jardim: ordem e regularidade nas árvores, canteiros, caminhos, etc. — que eu não posso esperar retirar *a priori* como consequência da minha delimitação de um espaço feita segundo uma regra qualquer; porque são coisas existentes que devem ser dadas empiricamente para que possam ser conhecidas e não uma simples representação em mim, determinada segundo um princípio *a priori*. Por isso, a última finalidade (empírica), enquanto *real*, depende do conceito de um fim.» (1)

É de reter, pois, que a *experiência*, enquanto conhecimento de objectos, explicada na *Crítica da Razão Pura* é um momento imprescindível para a descoberta de existentes adequados a um fim. Embora Kant ainda aqui não explique como é que a regularidade e a ordem que o objecto exemplificativo apresenta, podem aparecer ao sujeito como necessitando de uma explicação para lá dos limites da simples experiência determinante, na qual a regra aparece em primeiro lugar, deixa-se entrever que há objectos cuja representação será especialmente qualificada para «acordar» no sujeito a disposição que conduza a introduzir neles, ou melhor, no conhecimento deles, um conceito de adequação a um fim. O jardim encontra-se de facto fora de mim e somos à primeira vista levados a pensar que a ordem, a regularidade, enfim, a sua *disposição interna* (não se trata de uma simples *forma* caracterizada por um contorno, *Umriss*, particular) se encontram na própria coisa. Isso significaria, no contexto da filosofia transcendental kantiana, uma passagem para o domínio da coisa em si decerto difícil de admitir. Teremos, pois, de procurar mais, fazendo intervir outros conceitos, na complexa rede que caracteriza o kantismo e em função daquilo que resultar da análise do pensamento reflectinte.

É curioso, e ao mesmo tempo difícil de explicar, que seja a *experiência*, na qual encontramos sempre e só uma multiplicidade dada pela intuição e um conceito unificador que pensa de modo determinante essa multiplicidade, que conduz o sujeito à representação de uma finalidade. Em princípio estaríamos perante uma forma de juízo simplesmente determinante que não deveria dar nenhumas informações, no sentido de passarmos

(1) Ak. V, 364.

Digitalizado com CamScanner

para uma outra forma de julgar que só poderá ser reflectinte. O problema reside, pois, em compreender como, de um momento meramente determinante do conhecimento, em que o sujeito impõe de uma forma mais ou menos automática um conceito ou uma regra da sua espontaneidade à intuição, se passa para uma consideração do objecto completamente diferente, já no quadro reflectinte, em que se pensa uma finalidade.

Entre os poucos autores que se deram conta desta dificuldade extremamente obscura no plano estritamente teorético-cognitivo, encontramos Vittorio Mathieu, que formula de um modo excelente esta espécie de aporia própria do conhecimento do orgânico. Diz-nos ele que «não poderíamos sequer pensar como *possível* o organismo se a experiência não apresentasse exemplos de tais objectos. Isto deixa uma certa dificuldade: porque parece implicar que uma constatação empírica serve para dar, não só o material para coordenar segundo um plano totalmente feito por nós (seja apenas pela verificação da validade deste plano), mas também um guia do modo como conceber o organismo: e este guia não se vê em que possa consistir, se é verdade que não devemos retirar nada *da* experiência, mas somente construir pela experiência» (1). É que, na verdade, não encontramos, no quadro das categorias, nenhuma *categoria de organismo*, enquanto conceito *a priori* do entendimento, pela qual possamos constituir uma experiência.

Pensamos que a solução para o problema nos pode ser dada pela correcta compreensão e inter-relação de alguns conceitos-chave, dispersos pela *Crítica da Faculdade de Julgar*, sobretudo na segunda parte: são eles os conceitos de *forma interna, possibilidade interna* (2), *reflexão, todo* e *partes*.

À experiência ou à representação de certas formas deve suceder-se um outro momento em que se processa a tal inversão na própria maneira de encarar o objecto. É relativamente fácil distinguir *estruturalmente* os juízos que caracterizam e exprimem dois processos de conhecimento díspares. Já se viu atrás

---

(1) Vittorio Mathieu, *La Filosofia transcendentale e l'«Opus Postumum» di Kant*, Torino, 1958, p. 368.

(2) Será importante recordar como, na *Crítica da Razão Pura*, Kant definiu o esquema *a priori* da possibilidade [Möglichkeit]: «O esquema da possibilidade é o acordo da síntese de representações diversas com as condições do tempo em geral (por exemplo, os contrários não podem existir numa coisa ao mesmo tempo, mas somente um após o outro); por isso a determinação da representação de uma coisa relativamente a qualquer tempo.» — Ak. III, 138 (A 144/B 184). Trata-se aqui de uma possibilidade formal e que tem a ver com as condições gerais da experiência como subsunção de um particular num geral.

Digitalizado com CamScanner

que, para o juízo determinante, o geral (a regra ou lei) é dado antes do particular, pelo que o particular, dado posteriormente, será subsumido no geral; para o reflectinte, o particular é o dado e o geral é posteriormente determinado. Mas esta distinção estrutural genérica é ainda demasiado pouco precisa no que respeita à *constituição* do conceito de uma finalidade. Efectivamente, ficam por resolver questões que formulámos um pouco atrás e que convém lembrar: *como descobre o sujeito na natureza certos objectos que devem ser pensados como adequados a um fim? Sem tornar inválido o conceito de experiência da primeira Crítica (é, aliás, o que Kant designa por juízo determinante) como se pode esse sujeito dar conta de existentes que necessitam de ser pensados de uma maneira não determinante?*

§ 25. FINALIDADE OBJECTIVA E POSSIBILIDADE INTERNA DE UM OBJECTO

É de notar desde já que o particular do juízo reflectinte é, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, sempre uma *forma*, tanto no juízo estético como no juízo teleológico, e que só este facto já qualifica de um modo bem específico esse particular, o qual valerá precisamente por ser uma *forma*. Lembremo-nos de que é a representação desta que, através do sentimento de prazer, pelo jogo harmonioso do entendimento e da imaginação, produz no sujeito a *experiência estética* no sentido próprio de um juízo de gosto *a priori*.

Um texto relevante para perceber com alguma clareza essas duas vertentes diferentes do conhecimento, e que situa os limites da experiência estética em relação ao conhecimento de uma finalidade ou adequação interna a um fim [innere Zweckmässigkeit], encontramo-lo pois no § 15 da terceira Crítica.

Por isso vale a pena transcrever daí um longo excerto: «Para apreciar a finalidade objectiva precisamos sempre do conceito de um fim e [se esta finalidade não deve ser externa (utilidade), mas sim interna] precisamos sempre do conceito de um fim interno que contenha o fundamento de uma possibilidade interna do objecto. Pois que o fim em geral é aquilo cujo *conceito* pode ser visto como fundamento da possibilidade do próprio objecto (...). O formal na representação de uma coisa, isto é, o acordo da multiplicidade em relação a Um (sendo indeterminado o que este deva ser), não nos dá por si a conhecer em absoluto nenhuma finalidade objectiva. Com efeito, porque se faz abstracção deste Um como *fim* (aquilo que a coisa deve ser), nada resta senão a finalidade subjectiva das representações na

Digitalizado com CamScanner

mente do observador, a qual fornece, é certo, uma certa finalidade do estado representativo no sujeito e neste uma facilidade do mesmo em apreender uma forma dada na imaginação, mas não a perfeição de um objecto qualquer, que não é aqui pensado através de nenhum conceito de um fim. Como, por exemplo, se eu descubro numa floresta um relvado, à volta do qual se dispõem árvores em círculo, e se não represento nisso um fim, por exemplo, para bailes de campo, não será dado o menor conceito de perfeição através somente da forma. Representar-se uma finalidade formal *objectiva* mas sem fim, isto é, a simples forma de uma *perfeição* (sem qualquer matéria, nem *conceito* daquilo com o que há acordo, ainda que se tratasse simplesmente da ideia de uma legalidade em geral) é uma verdadeira contradição.» (1)

Muito haveria a dizer deste importante e difícil texto, mas cabe-nos, em função do que pretendemos elucidar, salientar dois aspectos fundamentais:

1. A simples unidade de uma coisa na representação (o formal na representação) não nos dá a finalidade objectiva dessa coisa. Se eu não ligar a essa unidade formal o conceito daquilo que «essa coisa deve ser», poderei, quando muito, acordar em mim (como sujeito possuidor da faculdade representativa) um sentimento estético. De qualquer modo, essa unidade (que será decerto constituída pelo conceito e pela unidade da consciência) da multiplicidade estará presente, embora não seja suficiente, na ocasião em que se aprecia algo como uma perfeição ou finalidade objectiva: a simples forma do relvado com as árvores à sua volta resulta de uma união do múltiplo na representação, mas, *para além disso*, poderei reflectir na *possibilidade interna* daquela forma que se me apresenta e, nessa altura sim, julgá-la-ei como uma *finalidade objectiva.*
2. O momento *formal* equivale aqui à experiência canónica da primeira Crítica, isto é, o acordo ou síntese da multiplicidade na base e em relação a algo que é pólo unificador, e que não será difícil interpretar como sendo a unidade do objecto transcendental.

Em relação ao *primeiro aspecto*, o facto de se possuir o conceito de fim que apenas pertence à faculdade de julgar não significa que a ocasião para este ser introduzido não suponha

(1) Ak. V, 221-228. Cf. p. 42.

Digitalizado com CamScanner

a experiência. Aliás, o exemplo dado por Kant, e que é análogo ao exemplo do § 62, correlaciona intrinsecamente conceito de finalidade objectiva e experiência empírica. É verdade que me devo representar um fim para compreender a própria possibilidade dessa forma que descubro na floresta, mas a representação daquela será sempre cronologicamente anterior e, tal como a intensidade da sensação é aquilo que nunca poderá ser antecipado na experiência, assim a *forma do objecto* representado também será o elemento in-antecipável no conhecimento que é próprio de um conceito de fim.

Existe então, em relação ao *segundo aspecto* mencionado, um «momento formal» que não abrange a mais pequena parte do conceito de uma finalidade objectiva. A experiência que nos *conduz*, segundo o § 63 da *Crítica da Faculdade de Julgar*, a esse conceito aparece, pelo menos nesta parte da obra, como que «muda», sem informações, para um sujeito que, no entanto, representando certas formas de certos existentes, deverá pensar a sua própria *possibilidade interna*. Será pois que essa forma de que nos fala, desde logo, a primeira parte da terceira Crítica nunca «me dará o menor conceito de perfeição», isto é, de uma finalidade objectiva, real e fora de mim? Recordemos como Mathieu formula esta questão em texto citado um pouco atrás: parece contraditório com a teoria da experiência em Kant que esta nos dê mais do que uma simples constatação empírica. Como é que um objecto por *mim* constituído me pode servir de guia para a descoberta de conceitos que não são categoriais, como por exemplo o de uma *finalidade objectiva*?

Trata-se de uma zona escura, talvez porque se trate *de um limite próprio da filosofia transcendental que balança muitas vezes entre o elemento formal do sujeito e o elemento propriamente material ou, se quisermos, específico da natureza.* Essa espécie de tensão entre as duas vertentes tem alguns pontos altos no pensamento kantiano e na sua própria evolução. Não será de admirar que seja precisamente nesta última Crítica que esse balanceamento adquira um ponto-chave: pela simples leitura das Introduções ficamos a saber que aquilo que neste momento interessa a Kant não são as leis gerais e a sua possibilidade. Isso já tinha sido estudado na primeira Crítica e nos *Primeiros Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza.* Agora a sua preocupação é com as leis específicas, com uma legalidade para o múltiplo sem-fim dos particulares. Não admiração, pois, que o pensamento do particular o conduza a uma efectiva tensão com os pressupostos de uma subjectividade transcendental, já que muitas vezes parece necessário dotar o particular de certas qualificações ou índices que fogem inevitavelmente aos estritos

Digitalizado com CamScanner

limites da estrutura daquele sujeito. E, no entanto, tal parece acontecer quando se procura compreender de uma maneira exaustiva a génese e a natureza do próprio juízo reflectinte.

Mas, voltando ainda a um texto de Kant, retirado da Secção VII da Introdução e que nos ajudará a ultrapassar a dificuldade gerada pela incompatibilidade de princípio entre os conceitos de *experiência* e o de adequação a um fim ou *finalidade*, determinemos melhor a conexão entre eles que, afinal, é exigida por Kant. Aí são introduzidos conceitos novos e, em geral, verifica-se uma precisão maior por parte de Kant na explicação do processo da apreciação reflectinte (1).

A *forma* é, cada vez mais, pensada como elemento integrante da globalidade desse processo, e veremos que o recurso a um texto em que aquilo que está em causa é a essência do juízo estético, é decisivo em termos conceptuais e da própria solução da aporia anterior. Diz então Kant que a «apreensão (*apprehensio*) das formas na imaginação nunca pode acontecer sem que a faculdade de julgar reflectinte, se bem que sem intenção, a [a apreensão] compare pelo menos com a sua faculdade, isto é, a faculdade de relacionar intuições com conceitos» (2). E se nesta comparação a imaginação entra harmoniosamente em acordo com o entendimento, então produz-se uma adequação subjectiva a um fim, ligada ao sentimento de prazer. Claro que, neste caso, Kant se refere àquelas formas cuja apreensão não se pretende ligar a um conceito de objecto, isto é, em que o sujeito não está preocupado com o que a coisa é, mas sim com a consideração da simples forma. Apesar de se tratar, como já dissemos, de um juízo reflectinte estético e, por isso, se distinguir do teleológico pelo facto de não ter pretensões cognitivas, nem

---

(1) Lembremo-nos de que na cronologia da redacção, a Introdução (segunda) à *Crítica da Faculdade de Julgar* é a última parte feita por Kant. Não é pois de admirar que a precisão conceptual seja não só maior do que na Analítica do Gosto, mas também que essa precisão maior equivalha a uma problemática substancialmente diferente daquela que é própria das partes mais primitivas da obra. Para nós é evidente que a inserção do problema teleológico e, mais precisamente, da questão do organismo numa única obra com uma outra parte fundamental, dedicada ao juízo estético, criou uma nova problemática. Já nos referimos a ela: a constituição de uma metafísica da natureza que coloque esta na situação de ser articulável com a razão prática, de forma a preencher a fenda entre os domínios heterogéneos. Claro que esta preocupação geral sistemática arrasta imensos outros problemas «menores», mas não menos interessantes: a sistematização do particular, a reflexão sobre o *todo* e as *partes* dos fins naturais, a descoberta da finalidade interna e a determinação de uma força produtora de forma.

(2) Ak. V, 190.

Digitalizado com CamScanner

se relacionar com uma finalidade interna e objectiva, poder-se-á reter um elemento que especifica a relação que aqui aparece como decisiva, a relação *forma-reflexão.*

§ 26. *APREENSÃO* E *COMPARAÇÃO* COMO OPERAÇÕES FUNDAMENTAIS DA *ÜBERLEGUNG*

A *apreensão* da forma não se faz sem que o sujeito, reflectindo, a compare com a sua própria espontaneidade, ou seja, com a fonte formal dos conhecimentos. É o que nos diz o texto: a *apreensão* da forma deve ser *comparada* com a faculdade de relacionar intuições com conceitos. E tal comparação especifica um acto da mente que se desencadeia por ocasião da apreensão da forma e lhe é decerto simultâneo. Na primeira Introdução, Kant define a *Auffassung* como primeira actividade inserida no conceito empírico e como poder de conhecer com actividade própria. «A todo o conceito empírico pertencem designadamente três operações da faculdade de conhecer com actividade própria:

1. a *apreensão* [Auffassung] (*apprehensio*) da multiplicidade da intuição,
2. a *apreensão conjunta* [Zusammenfassung], isto é, a unidade sintética da consciência desta multiplicidade no conceito de um objecto (*apperceptio comprehensiva*),
3. a *exposição* [Darstellung] (*exhibitio*) do objecto que corresponde a este conceito na intuição.

Para a primeira actividade é requerida a imaginação, para a segunda o entendimento, para a terceira a faculdade de julgar, a qual seria a faculdade de julgar determinante, se se tratasse de um conceito empírico.» (1)

De notar, pois, que a *apreensão* é a primeira actividade que está em jogo no conhecimento das formas, e que é a imaginação que aí trabalha. Não se deve entendê-la então como um mero acto receptivo, como se poderia ser levado a fazer, ao pensar nas formas da sensibilidade como condições passivas da recepção das sensações. Aí há já uma *Selbsttätigkeit* da actividade cognitiva que contamina imediatamente a aprensão das formas e da multiplicidade. Trata-se de uma actividade pré-conceptual (decerto comum aos animais) mas dotada de uma certa *perfeição*, precisamente do ponto de vista *estético.*

---

(1) Ak. XX, 220.

Digitalizado com CamScanner

Será, neste ponto, interessante lembrar que, na *Lógica*, Kant fala de uma *perfeição estética* (não confundir com a perfeição equivalente à finalidade interna e objectiva que há pouco mencionámos), própria da representação em geral, e que parece corresponder a essa actividade pré-conceptual doadora de formas. «Um conhecimento pode ser perfeito, seja segundo as leis da sensibilidade, seja segundo as leis do entendimento; no primeiro caso, é *esteticamente* perfeito, no segundo, *logicamente* perfeito. Estas duas espécies de perfeição, estética e lógica, são, pois, distintas; a primeira releva da sensibilidade, a segunda do entendimento. A perfeição lógica do conhecimento repousa sobre o seu acordo com o objecto, por isso sobre leis que têm *validade universal* e pode ser, por conseguinte, igualmente estimada segundo normas *a priori*. A perfeição estética consiste no acordo com o sujeito e repousa sobre a sensibilidade particular do homem. Também na perfeição estética não há lugar para leis tendo validade objectiva universal, em referência às quais se poderia apreciar essa perfeição *a priori* de modo universalmente válido para todo o ser pensante em geral.» (1)

Apreensão e *comparação* integram assim um mesmo processo de reflexão ou meditação e são decerto actividades lógica e transcendentalmente interdependentes e com um significado próprio. Kant define, na Lógica, a *comparação* [Comparation]: «a comparação [Vergleichung] das representações entre elas em relação com a unidade da consciência»; e a *reflexão* [Reflexion]: a meditação [Überlegung] sobre o modo como as diversas representações podem ser apreendidas numa consciência (...)». Em qualquer das definições, o que parece estar em causa é, não só o modo de relacionamento das diversas representações, mas também *a própria natureza da relação destas com as faculdades cognitivas superiores*. É esta relação que aparece como problemática.

Mas estaremos perante uma mera comparação lógica, na qual várias formas se confrontarão para delas extrair uma qualquer característica comum? Tal seria um sentido trivial do conceito em questão e Kant não poderá confundi-lo com uma reflexão transcendental. A lógica não poderá ensinar precisamente *como se compara* uma determinada apreensão de uma certa forma com a nossa própria espontaneidade, nem nesse tipo de comparação se encontrará em causa qualquer característica comum de representações e a possibilidade da formação de um conceito comum a elas. *A comparação efec-*

(1) Ak. IX, 36.

Digitalizado com CamScanner

tua-se colocando como pólos a pensar comparativamente, por um lado, a *apreensão da forma* e, por outro, a faculdade de conhecer. Esta meditação é uma reflexão e vice-versa, a qual pressupõe sempre uma *forma* sobre que reflectir. Já veremos que a forma correlata do juízo reflectinte não é a mesma do juízo reflectinte teleológico, mas será conveniente, antes, demorarmo-nos um pouco mais na caracterização dessa *reflexão transcendental* (e não simplesmente lógica) que é a essência de todo o juízo reflectinte. Sem um esclarecimento completo do que ela possa ser, não teremos também possibilidade de responder à questão que nos ocupa neste momento, a saber, como chega o sujeito à descoberta e definição de existentes como seres adequados internamente a um fim.

Na primeira Introdução encontramos passagens bastante importantes relativamente à *reflexão*, que serão de certo modo iluminadas suplementarmente com passagens da *Crítica da Razão Pura* retiradas do Apêndice à Analítica Transcendental, as quais tratam da anfibologia dos conceitos da reflexão, anfibologia essa que resultaria de uma confusão do uso empírico do entendimento com o seu uso transcendental. Estudemos então estes textos, de forma a retirarmos mais elementos para o esclarecimento desta difícil questão.

Na Sessão V da primeira Introdução, Kant distingue mais uma vez os dois grandes tipos de juízos, determinante e reflectinte, esclarecendo seguidamente que «reflectir é, no entanto: comparar e manter em conjunto representações dadas, ou com outras ou com a sua faculdade de conhecer, em relação com um conceito assim tornado possível» (1). Este acto reflectinte, ao manter em conjunto diversas representações e ao compará-las com a faculdade de conhecer em geral, provoca também uma outra relação posterior, nomeadamente com um conceito que nasce ou é *tornado possível* pela própria comparação. Estamos ainda perante um texto pouco claro, sobretudo porque este último conceito, nascente de um primeiro acto de reflexão, parece transbordar das definições citadas atrás, as quais, pelo menos ao nível do juízo estético, não introduzem elementos conceptuais no processo de meditação. Lembremo-nos de que, no entanto, uma provável indeterminação conceptual poderá advir do próprio facto de Kant ter de «desdobrar» a reflexão em geral, em reflexão estética e teleológica, o que provocará dificuldades ao nível de uma definição englobando as duas modalidades.

---

(1) Ak. XX, 211.

Digitalizado com CamScanner

No entanto, o texto referido da primeira Crítica contém indicações provavelmente mais claras. Aí aparece explicado o conceito de reflexão numa forma talvez mais «pura», isto é, independente de uma qualquer relação com a distinção a praticar no seu interior e, por isso, Kant parece aqui circunscrever em limites mais unívocos a essência desse acto. «A *meditação* (*reflexio*) não tem nada a ver com os objectos eles mesmos, para deles receber directamente conceitos, mas é o estado da mente no qual em primeiro lugar nos colocamos para tornar susceptíveis de ser encontradas as condições subjectivas, sob as quais podemos chegar a conceitos. Ela é a consciência da relação de representações dadas com as nossas diferentes fontes de conhecimento, através da qual somente pode ser correctamente determinada a sua relação entre si. A primeira pergunta, antes de qualquer tratamento mais extenso da nossa representação, é a seguinte: a que faculdade do conhecimento são elas copertencentes? É ao entendimento ou é aos sentidos, ante os quais elas são conectadas ou comparadas?» Verifica-se facilmente o interesse transcendental da meditação na *Crítica da Razão Pura*: trata-se de perceber quando é que uma representação deve ser atribuída à sensibilidade ou quando decorre do entendimento. Daí que a actividade comparativa desempenhe já neste texto um papel nuclear que se irá prolongar até à terceira Crítica. Tal actividade consistirá na meditação sobre a relação das representações com a faculdade de conhecer, meditação que é *comparativa* e que pergunta pela própria origem da representação.

Efectivamente, *a pergunta de Kant no texto citado é uma pergunta pela* **génese,** *pela própria* **possibilidade** *da representação como tal.* Nas próprias coisas (ou suas representações) não se inscreve com evidência imediata a sua proveniência, o segredo da sua origem transcendental, que faz com que elas possam ser representadas e pensadas. Por isso a meditação «não trata dos objectos eles mesmos», embora evidentemente com eles se relacione e suponha a sua representação. Kant diz, ainda na Anfibologia, que «a *reflexão transcendental* (que vai sobre os próprios objectos) contém o fundamento da possibilidade da comparação objectiva das representações entre si e é, pois, muito diferente da outra (1), já que a faculdade do conhecimento à qual elas pertencem não é a mesma. Esta meditação transcen-

(1) Kant refere-se à *reflexão lógica,* que consiste numa simples comparação, «porque aí se faz totalmente abstracção da faculdade do conhecimento, à qual pertencem as representações dadas (...)» — Ak, III, 216 (A 262/263/B 319).

Digitalizado com CamScanner

dental é uma obrigação, à qual não se pode furtar todo aquele que queira julgar algo *a priori* sobre coisas» (1).

Tendo esclarecido um pouco da estrutura da reflexão, voltemos agora a um outro conceito que não é, de modo nenhum, extrínseco à génese, e mesmo ao processo, dessa reflexão, o conceito de *forma*. Dissemos atrás que a forma correlata do juízo reflectinte estético e a forma correlata do juízo reflectinte teleológico não deviam ser entendidas no mesmo sentido. Lembremo-nos de que o segundo é um juízo cognitivo onde intervém o conceito do objecto (do que ele deve ser), e de que o primeiro se exerce sobre a simples forma que (suscita) um sentimento de prazer que encontra em si o seu próprio fim. As formas em questão são, qualquer delas, apreendidas, e para tanto é necessário que a imaginação produtora pratique a síntese da multiplicidade na intuição. A esse nível, as formas sobre que qualquer dos juízos opera são idênticas, e poder-se-á talvez falar aí de uma perfeição estética que, como já verificámos, denota um acordo da coisa com o sujeito e repousa sobre a sensibilidade particular do homem. Em qualquer caso, trata-se de formas específicas que na natureza ou pela arte do homem se apresentam ao sujeito, de forma a criar aquele tal *estado do espírito* que o leva à reflexão. Formas que, como refere Kant, logo no início da *segunda parte da Crítica da Faculdade de Julgar* (§ 61), parecem «completamente estabelecidas para a nossa faculdade de julgar», formas que «pela sua multiplicidade e pela sua unidade servem de igual modo para fortalecer e sustentar as faculdades da mente (as quais estão em jogo no uso desta faculdade) e a que, por isso, se atribui o nome de *belas* formas» (2).

---

(1) Ak. III, 216 (A 262/263/B 319).

(2) Ak. V, 359.

É fácil perceber, através do sentido mais imediato da «bela forma», que esta deve equivaler à percepção de um todo, à apreensão (em qualquer das modalidades de reflexão) de um dado que não se confunde com uma forma exterior. Já o dissemos, e não de mais salientar este aspecto: os particulares correlatos dos juízos reflectintes de que trata a última Crítica não se esgotam num *Umriss*. Por outras palavras, serão uma *Gestalt* ou forma pregnante, mas devem tal característica não só ao contorno, à exterioridade da forma. Poderíamos dizer que estamos perante formas pregnantes devido a uma certa *aura* interna, nas quais o contorno não desempenha papel apreciável ou é mesmo nulo. É claro que essa *aura* só pode ser essencialmente percebida por um sujeito estético e reflectinte possuidor de um sentimento original de prazer e desprazer inconfundível com qualquer estado próprio da psicologia animal.

Este *ser mais* da bela forma, do que a simples *Gestalt* exterior, foi bem percebido por G. Kohler: «A forma não é também aqui identi-

Digitalizado com CamScanner

§ 27. A ESPECIFICIDADE DA REFLEXÃO TELEOLÓGICA FACE À REFLEXÃO ESTÉTICA. A IMPORTÂNCIA DA *FORMA* ENQUANTO CORRELATO DA REFLEXÃO

Também como já verificámos no início desta secção, os seres organizados segundo o conceito de um fim são, em primeiro lugar, conhecidos através da experiência ou conhecimento empírico. O que obriga a uma outra reflexão, estruturalmente semelhante à estética no que respeita à existência de uma actividade comparativa, *mas diferente daquela no sentido em que a representação da forma já inclui a intervenção do conceito ou conceitos dos objectos.* Por isso, *será difícil de admitir que, em causa no juízo reflectinte teleológico, estejam só a imaginação e o entendimento.* Estas duas fontes do conhecimento *já estão elas próprias introduzidas na simples experiência do objecto* (da bela forma) e provavelmente a reflexão deverá, no seu acto comparativo, referir a representação da forma em causa a outro poder do conhecimento.

A problemática da correlação entre **reflexão** *e* **forma** *é o lugar teórico onde decididamente devemos colocar o significado das distinções entre os dois tipos de reflexão, e a solução para a possibilidade do reconhecimento de seres organizados e pensáveis segundo o conceito de um fim.* A estrutura da reflexão transcendental é complexa e sentimos que Kant, ele próprio, tem dificuldades em torná-la clara. Os textos citados são prova disso. Mas, se não soubermos pensar devidamente essas duas modalidades de correlação entre forma e reflexão, nunca acederemos à compreensão da natureza do juízo teleológico e do difícil processo teorético que leva ao reconhecimento referido. Isto é, nunca poderemos aceder à compreensão de como se estrutura uma reflexão sobre uma dada forma específica (seja ela bela ou orgânica) que sirva ao sujeito em geral ou ao *Naturforscher* em particular para, como diz Kant no início do § 61 da *Crítica da Faculdade de Julgar*, «ligar as experiências particulares num sistema das mesmas».

Dos comentadores da última Crítica, o único que se apercebeu da importância do estudo desta correlação foi Georg

---

ficável com a mera figura externa [äusseren Gestalt], mas, pelo contrário, com aquilo que se torna manifesto — dito de maneira simples — em virtude da percepção [Wahrnehmung] de uma unidade, a qual compreende o dado [das Gegebene] na sua multiplicidade.» (Georg Kohler, *Geschmacksurteil und ästhetische Erfahrung*, Berlin, 1980, p. 98.)

Digitalizado com CamScanner

Kohler que procura discriminar com a maior precisão possível a experiência estética da teleológica. A forma não pode ser menos prezada enquanto é um dos pólos da correlação e, por isso, convém, antes de mais, como o faz Kohler, perguntar por essa forma, sem a qual não haverá experiência estética (ou teleológica) possível. «Por forma estética designamos o correlato *específico* da reflexão estética. Que "forma" na perspectiva da reflexão (teleo)lógica e na da estética, não possa significar simplesmente o mesmo, segue-se do pensamento da *dependência recíproca* e da *pertença comum intrínseca* da forma-em-geral e da reflexão-em-geral: assim como reflectir só tem lugar onde a forma dada (ou a forma do que é dado) lhe proporciona um indício, assim só se torna visível a forma onde é des-coberta pela reflexão. Então são constituídos diversos modos de reflexão e a reflexão, o que é na e através da manifestação da forma, manifesta-se como forma de modo diferente; a forma extraordinária da faculdade de julgar estética deve distinguir-se através de outras características fundamentais da determinação correspondente da faculdade de julgar (teleo)lógica. Mas como se deve definir o carácter específico da forma estética? — Antes de mais, é claro, por aquilo que a forma estética *não* é: uma globalidade de propriedades *objectivas*. É que esta última é aquela determinação do empírico que pertence à faculdade de julgar (teleo)lógica, a qual se relaciona com o que já existe, com vista à possibilidade da sua inserção na malha da determinação objectiva, isto é, unívoca de conceitos obrigatórios; a forma objectiva é aquilo que é trazido para fora, através da actividade reflectinte permanente sob a intenção do conhecimento. Nada disso é então a forma estética que se manifesta directamente naquela reflexão que está liberta da reivindicação do conhecimento determinado» (1).

No entanto, o autor não irá muito mais longe no estudo da correlação reflexão-forma. É importante notar que a forma correlata do juízo teleológico contém já, ou equivale a, um conhecimento determinado. Mas como se gera a própria reflexão teleológica sobre essa forma conceptualmente determinada? E quais os conceitos que aí entram em jogo? Precisamente porque se trata de determinação empírica e conceptual do objecto, e porque nele se manifesta uma forma correlata de reflexão, torna-se mais difícil definir esse processo de correlação do que

---

(1) Georg Kohler, *Geschmacksurteil und ästhetische Erfahrung*, Berlin, 1980, pp. 116-117.

Digitalizado com CamScanner

definir aquele que ocorre no domínio estético. Mas na posse da estrutura básica da reflexão, das propriedades da reflexão estética e do jogo harmonioso entre as faculdades do conhecimento que está na sua base, será mais fácil a interpretação de alguns textos da *Crítica da Faculdade de Julgar* que contêm a chave da génese e da própria estrutura do juízo teleológico. Há, pois, que *aprofundar a distinção entre os dois tipos de reflexão, correspondentes a dois tipos de forma.*

Lembremo-nos da advertência de Kant, a propósito da caracterização fundamental da meditação: não trata dos objectos eles próprios e o que se pretende é determinar a *origem transcendental* da sua representação. Não se trata, pois, de reflectir sobre um conceito determinado (a reflexão não se esgota na compreensão deste ou daquele conceito), trata-se, sim, de *reflectir a propósito da regra que tornou possível ao entendimento, como faculdade dos conceitos, a apreensão conjunta da multiplicidade dada na intuição.* Há um certo tipo de conceitos que, por se relacionarem com determinadas representações de formas resultantes da apreensão conjunta realizada pelo sujeito, necessitam de ser *comparados* com o poder de conhecer ou as fontes do conhecimento. E essa comparação esclarecer-nos-á acerca da respectiva origem, isto é, da sua possibilidade em termos transcendentais.

Distinguindo as duas reflexões (estética e teleológica), Kant diz, num passo importante para o esclarecimento deste problema, na Secção VI da primeira Introdução, acerca da reflexão teleológica: «Já, pelo contrário, se conceitos empíricos e leis que também o são, forem dados em conformidade ao mecanismo da natureza, e se a faculdade de julgar compara um tal conceito do entendimento com razão e o seu princípio da possibilidade de um sistema, neste caso, logo que esta forma é encontrada no objecto, a finalidade é apreciada *objectivamente* e a coisa chama-se um *fim natural*, pois que antes disso somente foram apreciadas coisas como *formas naturais* e finais indeterminadas. O juízo sobre a finalidade objectiva da natureza chama-se **teleológico.**» (1)

Temos assim que a faculdade do conhecimento que determina na comparação a qualidade da forma encontrada, é a **razão.** Já tínhamos verificado, no início deste trabalho, que, não sendo o juízo teleológico um juízo reflectinte puro, tinha intenções cognitivas e que, desse modo, pedia «emprestado» à razão o

(1) Ak. XX, 221.

Digitalizado com CamScanner

conceito de finalidade (1). Mas antes, já o conceito empírico é dado, o que nos faz lembrar a seguinte questão (aliás, aquela que nos motiva desde o início deste capítulo): porque sente o sujeito necessidade de *comparar* a representação de uma dada forma, ou o conceito correspondente a essa forma, com a razão? Por outras palavras, porquê essa necessidade de procurar a regra que possibilita a experiência, isto é, de querer descobrir a sua origem transcendental? Existem formas que pela sua *aura* nos levam a reflectir. No entanto, não deveremos atribuir esse poder, essa tal *aura* da bela forma natural, ao objecto em si. Isso seria aniquilar o sujeito transcendental e aproximarmo-nos perigosamente da psicologia animal.

No fundo, o problema volta a colocar-se: como pode a mera experiência (correspondente a um juízo determinante) conduzir-nos à descoberta de fins da natureza, quando parece haver uma *descontinuidade insolúvel* entre o determinante e o reflectinte? É esta descontinuidade que o próprio Kant se esforça por eliminar na segunda parte da *Crítica da Faculdade de Julgar*, seja através de um exemplo dado ainda no § 64, seja através de uma teoria da relação todo-partes estudada no § 65.

Comecemos pelo exemplo: «Se alguém, numa terra que lhe parecesse desabitada, percepcionasse uma figura geométrica desenhada na areia, por exemplo, um hexágono regular, então a sua reflexão, trabalhando num conceito daquela mesma figura, introduzir-se-ia na unidade do princípio da produção daquele mesmo conceito, ainda que obscuro, por meio da razão, e assim, de acordo com esta, não apreciaria a areia, o mar vizinho, o vento, ou também os animais que conhece, ou qualquer outra causa sem razão, como fundamento da possibilidade de uma tal figura (...).» (2)

A reflexão nasce, pois, com uma percepção e, diz Kant, trabalha num conceito da figura. Não procura simplesmente definir um conceito particular, entenda-se, já que, neste caso, a

---

(1) Directamente relacionadas com este texto encontramos as primeiras linhas do § 64 da *Crítica da Faculdade de Julgar*, onde o conceito de finalidade é claramente identificado com um conceito da razão: «Para discernir que uma coisa só é possível como fim, isto é, para devermos procurar a causalidade da sua origem, não no mecanismo da natureza, mas numa causa cuja finalidade para produzir efeitos é determinada através de conceitos, é preciso que a sua forma não seja possível segundo simples leis naturais, isto é, leis tais que podem ser conhecidas por nós através somente do entendimento aplicado aos objectos dos sentidos, mas é preciso que o conhecimento empírico dessa forma, segundo a sua causa e o seu efeito, pressuponha conceitos da razão.» (Ak. V, 369-370.)

(2) Ak. V, 370.

Digitalizado com CamScanner

reflexão consistia tão-somente em indagar o que é o héxagono regular, ao que se responderia por meio duma simples definição: uma figura com seis lados iguais. O que Kant tem em vista é explicar como certos objectos, pela forma que neles representamos na experiência, são problemáticos quanto ao princípio da sua própria possibilidade. É de notar que, contrariamente ao que se passa com o juízo reflectinte estético, não se trata da mera *intuição empírica*, cuja apreensão é realizada pela imaginação produtiva sem a contaminação, desde logo, do entendimento. Pelo contrário, mesmo neste exemplo, há um interesse cognitivo em jogo: a reflexão trabalha sobre o conceito adequável a uma tal forma e *compara-o* à razão, isto é, à fonte superior do conhecimento. Estamos, pois, perante uma apreensão conjunta do diverso da intuição pelo conceito de um objecto em que intervém o entendimento. Lembremo-nos de que, na Secção IV da primeira Introdução, Kant determina a apreensão como uma segunda actividade espontânea da faculdade de conhecer e a define como «a unidade sintética da consciência desta multiplicidade no conceito de um objecto».

Resumindo: é sobre o próprio *conceito de experiência* (1) que se exerce a reflexão, e nomeadamente sobre as *Auffassung* e *Zusammenfassung*. Estas *revelam uma disposição interna (forma interna) ou configuração exterior muito peculiar do objecto e, ao mesmo tempo, é precisamente essa forma que «escapa» ao conceito de experiência (que é afinal o da* **Crítica da Razão Pura**) *e que obriga o sujeito a meditar sobre a possibilidade dessa forma.*

Trata-se de saber então como é que esse conceito de um objecto ele próprio é possível, qual o princípio da unidade da sua produção. Torna-se óbvio que não estamos perante um conceito de um objecto qualquer mas perante um certo conceito de uma forma que se apresenta problemática quanto à sua origem. *E não se trata só, como na Anfibologia, de determinar uma origem sempre pensada nos termos das condições formais da experiência.* Aqui algo mais está em jogo, pois que é sobre a própria *origem ôntica* da coisa representada que se pensa. A diferença está em que a *comparação* da representação ou do conceito de um objecto faz-se precisamente com a razão, e o interesse desta não é meramente condicionado pela legitimidade transcendental formal, o seu interesse é pela própria *possibilidade de ser* das

(1) Será útil ver na *K. r. V.* algumas ocorrências do termo *Erfahrungsbegriff*. Por exemplo, em Ak. III, 30 (linha 8), 189 (linha 9), 239 (linha 3), 291 (linha 9).

Digitalizado com CamScanner

coisas, pela necessidade ou contingência que se deve atribuir a certas formas.

Como foi *possível* esta figura? — é o que pergunta aquele que, num país desabitado e verificando a incompatibilidade entre a perfeição daquela e o mecanismo da natureza, procura uma regra, uma lei para aquele particular. Isto é: procurará uma lei para aquele conceito de um objecto, decerto obscuro, o qual só poderá conter, conforme a definição de apreensão conjunta, o conceito da totalidade da forma e a unidade da consciência de uma multiplicidade. É ainda, pois, sobre este conteúdo de uma *Zusammenfassung* específica, a qual «obriga» a reflectir, que devemos concentrar a nossa análise.

Essa *apreensão conjunta*, que implica um certo grau de conceptualização, contém, ao menos no caso da figura regular, a representação de algo como um *todo* e a representação de algo como *partes de um todo.*

Esta é a estrutura conceptual que possibilita a pergunta pela possibilidade ou génese da forma representada. Já atrás vimos que, quando Kant definia a técnica real da natureza, a pergunta era precisamente pela *posibilidade interna* das próprias coisas. *Este ser interno problemático diz respeito evidentemente à organização interna que a figura apresenta na sua* **forma interna.** *Ora é precisamente esta que é designada pela correlação todo-partes e não o mero contorno da figura.* Mesmo no caso das figuras geométricas, a sua *aura* não provém de uma qualquer *Gestalt* exterior. Aliás, tal expressão é incorrecta se nos lembrarmos que a figura pregnante se recorta contra um fundo enquanto totalidade extraída desse fundo.

Chegámos ao ponto fulcral da elucidação do juízo reflectinte teleológico, de decisiva importância para a compreensão do *lugar sistemático do organismo* na última Crítica. *A correlação forma-juízo reflectinte teleológico só poderá ser compreendida através da correlação todo-partes tal como Kant a expõe no § 65 da* **Crítica da Faculdade de Julgar.** Dissemos que a *apreensão conjunta* que requer uma reflxão é sempre uma representação de um algo como *todo* e dum algo como *partes desse todo.* Naquela interdependência entre um todo das partes e partes de um todo intervém inevitavelmente a pergunta pela possibilidade da forma interna e, por conseguinte, pela origem. A «forma interna de uma simples ervinha pode provar, de maneira suficiente para a nossa faculdade humana de apreciar, a sua possível origem, simplesmente segundo a regra dos fins» (1), diz-nos Kant,

(1) Ak. V, 378.

Digitalizado com CamScanner

acentuando essa *auto-suficiência da forma interna* para a necessidade de pensar certos existentes segundo uma legalidade completamente diferente da que é própria do entendimento.

§ 28. O § 65 DA *CRÍTICA DA FACULDADE DE JULGAR* E A DEFINIÇÃO DO FIM NATURAL. A PROBLEMÁTICA DA *RELAÇÃO TODO-PARTES* COMO PONTO FUNDAMENTAL PARA O ESCLARECIMENTO DO JUÍZO TELEOLÓGICO

Assim, e resumindo, temos que no juízo reflectinte teleológico encontramos *três* correlações, das quais as duas últimas são específicas dessa modalidade de reflexão e a primeira é comum à modalidade de reflexão estética:

1. reflexão-forma,
2. todo-partes,
3. forma interna-possibilidade de existência.

Mas é no § 65 que encontramos os *dois requisitos fundamentais* que nos permitem considerar qualquer coisa como fim natural (1). «Para uma coisa como fim natural exige-se, *em primeiro lugar*, que as partes (segundo a sua existência e a sua forma) só sejam possíveis através da sua relação com o todo. Pois a própria coisa é um fim e por conseguinte é apreendida sob um conceito ou uma ideia que deve *a priori* determinar tudo o que deve estar nela contido.» (2) Retenhamos este primeiro momento do processo reflectinte e atentemos no que ele apresenta de mais importante. Na representação da forma que viabiliza a reflexão, ou seja, no conceito de um objecto cuja apreensão conjunta suscita esse movimento, deve poder discernir-se uma totalidade e partes dessa totalidade. Decerto que é esta *correlação* que possui especificidade e põe o problema; dela nasce a *aura* da forma. Porque se pensarmos num conjunto de cinco pedras que podemos representar como um todo enquanto conjunto de cinco unidades, não deparamos com nenhuma

(1) Já no § anterior Kant apontava uma condição para que algo pudesse ser considerado como fim natural. E aí diz, antecipando-se ao que no § seguinte irá melhor discriminar, que «uma coisa existe como fim natural, *se é causa e efeito de si mesma* (ainda que num duplo sentido)» — *K. U.*, § 64. E adianta que na ideia de fim natural está contida a ideia da produção segundo a *espécie*, a ideia da produção segundo o *indivíduo* ou crescimento, e a ideia da produção própria das partes desse ser relativamente a si próprias e ao todo.

(2) Ak. V, 373.

Digitalizado com CamScanner

correlação específica todo-partes. Como Kant tem o cuidado de precisar, *as partes* da bela forma natural *só são possíveis em relação ao todo*, não só no que respeita à sua própria existência, como à sua própria forma. No caso do conjunto referido estaríamos perante um *agregado* de partes discretas, em que a forma interna é desprezada porque justamente as partes não têm uma relação específica com o todo. A correlação partes-todo no fim natural determina uma outra correlação, logicamente simultânea a essa correlação: *forma-possibilidade de existência.*

Este primeiro requisito não é, no entanto, considerado suficiente por Kant. É que, pensado só deste modo, o fim natural poderá equivaler totalmente ao produto técnico. E aqui começa Kant a distanciar-se de todos os textos anteriores sobre a caracterização das formas naturais como técnica real da natureza que, na primeira Introdução, representavam sem dúvida, como já dissemos, um princípio máximo de especificação da natureza, não só simplesmente lógico.

Para que tal confusão não seja possível, e para que o fim natural seja isolado convenientemente, «é de exigir, em *segundo lugar*, que as partes dessa coisa se liguem nela para a unidade de um todo e que sejam reciprocamente causa e efeito da sua forma. Pois só desse modo é possível que inversamente (reciprocamente) a ideia do todo determine por sua vez a forma e a ligação de todas as partes: não como causa — pois então seria um produto da arte —, mas como fundamento do conhecimento da unidade sistemática da forma e da ligação de todo o múltiplo contido na matéria dada para aquele que aprecia isso» (1).

Enquanto no primeiro requisito o acento tónico era colocado no todo, agora é posto nas partes. A primeira acentuação dava-nos o produto técnico-artístico, e tornava-se necessário a Kant insistir agora mais nas partes e na sua actividade formadora própria (2). Só por esse acentuar da função específica das partes

---

(1) Ak. V, 373.

(2) H. Cohen, ao comentar a maneira como as formas da natureza devem ser pensadas, por contraposição aos particulares encontrados nos juízos determinantes, capta com agudeza *o lugar decisivo que a correlação todo-partes* ocupa no movimento reflectinte em geral. No entanto, sublinha o primeiro requisito apresentado por Kant, o que dá primazia ao todo. Não deixa de ser verdade que os exemplos de Kant parecem exigir somente essa primeira condição. Diz Cohen: «Nas formas naturais [Naturformen], o todo das partes e das condições não é pensado somente como *facit* dos mesmos, mas de igual modo como *factor*.» (Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, 1885, p. 564.)

Digitalizado com CamScanner

é que poderemos mesmo pensar o todo como determinante e influente.

O que levará Kant à valorização das partes? Provavelmente seria a melhor maneira de determinar com mais verdade a forma interna das formas vivas, o modo de captar a *aura* própria da figura biológica. O *logos* da vida não deveria confundir-se com outro qualquer produto de um fazer humano, ou pelo menos pensado por analogia com esse *facere*. Desde o Apêndice à Dialéctica Transcendental que Kant está preocupado em definir, com cada vez mais precisão, o particular: parece que o geral só poderá ir sendo progressivamente mais conhecido se o particular, ele próprio, também for gradualmente descoberto, se ao específico for sendo criada uma circunscrição cada vez mais própria. Nesse Apêndice, como vimos, essa circunscrição era inexistente; o horizonte lógico, porque se determinava sempre em função do superior, não se gerava a partir do particular. Agora, a especificidade do particular, não só brota da sua forma interna, mas ainda é determinada por um *logos* (1) introduzido no plano dessa forma e que condiciona o todo. Esse *logos* nasce de uma relação recíproca das partes que não é meramente topológico-estática. Pelo contrário, essa relação é, como diz Kant, de causa-efeito, uma relação que vai influindo na própria forma interna. *Não há parte que não seja causa, não há parte que não seja efeito: tal é a condição da possibilidade mais rica, autónoma e específica do particular.* Comparar os dois requisitos é comparar o vivo com o não-vivo, é isolar, pela causalidade reversível e recíproca das partes, a estrutura biológica, e acentuar a maior «quantidade» possível de particularidade encontrável na natureza (2).

---

(1) Por *logos* de uma forma natural orgânica, entendemos simplesmente o seu *princípio de subsistência* no tempo, que se traduz numa causalidade reversível das partes entre si e em relação ao todo. É nesta acepção que empregaremos frequentes vezes esse termo ao longo deste trabalho.

(2) Esta definição kantiana do ser vivo é surpreendentemente actual, o que revela o carácter profundo do seu ponto de vista. Um biólogo dos nossos dias, falando da especificidade do ser vivo, aponta como fundamental uma determinação recíproca e reversível das partes. Eis o que nos diz A. Pichot sobre essa existência particular que é o ser organizado vivo: «Esta existência é ao mesmo tempo o seu determinismo e a sua finalidade. Com efeito, já que cada elemento do ser vivo [vivant] é determinado segundo o princípio em actividade no sistema de forças precedentemente descrito, um elemento *e* qualquer do ser vivo *V* é determinado por todos os outros elementos *(V-e)* realizados neste momento, dos quais cada um é determinado da mesma maneira e assim, nomeadamente, pelo elemento em questão; o deter-

Digitalizado com CamScanner

Assim, a causalidade reversível das partes, isto é, o facto de cada uma delas ser causa e sofrer também, mediatamente, o efeito que a acção da sua causalidade produz, introduz-nos numa dinâmica que *dificilmente se deixará pensar por analogia com qualquer outro objecto técnico*. Poder-se-á alguma vez dizer que, nas formas desse tipo, as partes influem umas nas outras de forma a determinar a forma do todo, a partir da modificação da forma das partes elas mesmas? Kant explica, insistindo neste segundo aspecto e esclarecendo o carácter fundamental do segundo requisito, que, para que um corpo possa ser julgado como um fim natural, e atentando na sua possibilidade interna, «exige-se que as partes do mesmo se produzam reciprocamente umas às outras em conjunto, segundo a sua forma, assim como segundo a sua ligação, e assim produzam um todo proveniente da própria causalidade, cujo conceito, por sua vez e inversamente (num ser que possuísse a causalidade adequada a um tal produto segundo conceitos) poderia ser causa do mesmo [do todo] segundo um princípio; por consequência, a conexão das *causas eficientes* poderia ser apreciada de igual modo como *produção de efeitos* através de causas finais» (1).

A *causalidade reversível* que aqui encontramos possui, pois, uma característica muito clara: as partes produzem-se ou formam-se umas às outras, caso o sujeito pense segundo a modalidade da reflexão teleológica e empregue aí, para explicar a própria possibilidade interna da forma, o conceito de um fim. Claro que estamos longe de um objecto meramente técnico que é, sem dúvida, um ser organizado, mas que *não se organiza a si mesmo*, isto é, cujas partes não se encontram numa relação de influência tal, que se produzam ou formem a si mesmas e, por consequência, ao todo. Por isso Kant lembra que só «*um ser organizado e organizando-se a si mesmo*» pode ser pensado como fim natural, como uma forma adequada internamente e objectivamente a um fim.

---

minismo de cada elemento faz assim intervir este elemento, ele mesmo, através de toda a estrutura viva. A integração de todos estes determinismos elementares permite chegar à conclusão de que o ser vivo é o seu próprio determinismo e que, por conseguinte, é também, logicamente, a sua própria finalidade; o determinismo do ser vivo é, pois, *circular* e não linear.» (André Pichot, *Élements pour une théorie de la biologie*, Paris, 1980, p. 40.)

(1) Ak. V, 373.

Digitalizado com CamScanner

§ 29. LIMITES DO PENSAMENTO ANALÓGICO NA DETERMINAÇÃO DO *LOGOS* BIOLÓGICO

É aqui que se mostram com toda a clareza os próprios *limites do pensamento analógico*, o qual trabalha sobretudo com imagens técnicas, com artefactos. Lembremo-nos (1) dos exemplos do § 59: os Estados são pensados por analogia com as imagens de um corpo organizado numa simples máquina. O corpo nesse exemplo era o *analogon* de uma monarquia governada pelas vontades dos súbditos e sugere, nesse caso, a contribuição de todas as partes para a subsistência do todo. Mas qual o *analogon* do próprio corpo? O artefacto, cuja característica é a de ser completamente determinado no seu funcionamento pela ideia do demiurgo que presidiu à sua produção?

Pensemos num relógio. Neste, «uma parte é o instrumento do movimento das outras, mas uma roda não é a causa eficiente da produção de outra; uma parte existe na verdade para outra, mas não por causa dela. Por isso também a causa produtora das mesmas e da sua forma não está contida na natureza (desta matéria), mas fora dela, num ser que pode produzir efeitos segundo a ideia de um possível todo através da sua causalidade. Por isso, também acontece que, como num relógio, uma roda não pode produzir uma outra, menos ainda um relógio produz outro relógio, de modo que utilize (organize) outra matéria; por isso, não substitui por si mesmo as partes dele retiradas, nem corrige os defeitos da primeira construção através da intervenção das outras partes restantes, ou se aperfeiçoa a si mesmo quando entra em desordem: pelo contrário, podemos esperar tudo isto da natureza organizada» (2). Assim se mostra amplamente a distância entre um modo de operar técnico relativamente a um modo de operar natural. Dinâmica interna que procede a substituições e reparações, que se auto-produz e reproduz, eis o que não caracteriza o objecto técnico, mas é comum ao ser natural adequado a um fim. A essa dinâmica chama Kant «força formadora» [bildende Kraft], e é nela que se situa toda a diferença em relação aos objectos técnicos. Kant especifica: «Um ser organizado não é por isso simplesmente máquina, pois que esta tem somente uma força *motora* [bewegende Kraft]; ao contrário, aquele possui uma força formadora e na verdade uma tal força que comunica aos materiais que não a têm (ela organiza): trata-se assim de uma força formadora que se propaga

(1) Foi no Cap. IV que estudámos a *analogia* numa dupla função: epistemológica e metafísica.

(2) Ak. V, 374.

Digitalizado com CamScanner

e que não pode ser explicada através somente da faculdade motora (do mecanismo).» (1)

Trata-se talvez, em toda a *Crítica da Faculdade de Julgar*, da caracterização mais minuciosa da *bildende Kraft*. Ela é construtora, *comunicável* a outros materiais supostamente inorgânicos e, por outro lado, *propagável*. A analogia com qualquer artefacto é impossível e *não basta aqui invocar uma obscura analogia com a vida*. Por outras palavras, estamos perante um tipo de actividade imanente à forma interna, *particularmente às partes*. Por outro lado, é este poder imanente ao particular que lhe dará toda a legitimidade para se afirmar como fio condutor de uma experiência sistematizante, em que o conceito de um todo sistemático preside à progressiva descoberta de ligações cada vez mais amplas dos particulares.

É a realidade dessa força imanente à forma interna, que se processa por uma causalidade reversível e formadora entre as partes, que possibilita esses traços do ser organizado vivo. A causalidade entre as partes que se inter-formam não se pode encontrar numa espécie de demiurgo que tivesse o plano para o funcionamento de uma máquina: o fabricante do relógio não poderia introduzir no seu produto aquelas características que são mencionadas por Kant. «Diz-se muito pouco da natureza e da sua faculdade nos produtos organizados quando se lhes chama um *analogon* da arte; pensa-se então no artista (um ser racional) fora dela. Ela organiza-se muito mais a si mesma e em cada espécie dos seus produtos organizados segundo um único modelo no todo, mas, é claro, com variações convenientes exigidas pela autoconservação segundo as circunstâncias ambientais.» (2)

Ao conceito de natureza parece assim tornar-se intrínseco o conceito de *força formadora*. Esta parece-nos ser uma novidade introduzida por Kant, no § 65 da última Crítica, em relação aos próprios limites do criticismo kantiano. Mas todo o parágrafo contém elementos para relacionar sistematicamente uma filosofia da natureza e uma filosofia do organismo, como aliás veremos já a seguir e no último capítulo deste trabalho, quando estudarmos a relação da teoria do todo e das partes com a teoria dos dois entendimentos (discursivo e intuitivo).

O organismo é, pois, essencialmente *força formadora*, e isso determinou-o Kant através de uma teoria da correlação todo-partes na reflexão transcendental. Este tipo de determinação kantiana da diferença vivo-não vivo e, sobretudo, ser organizado

(1) Ak. V, 374.
(2) Ak. V, 374.

Digitalizado com CamScanner

vivo-objecto técnico, não é trivial. Trata-se de uma compreensão da vida como manifestação da singularidade e operação em si e para si que ainda constitui problema para a biologia geral contemporânea, que o sente precisamente como problema limite.

Como se sabe, a biologia contemporânea desenvolveu, para a explicação dos processos vitais, analogias extremamente sofisticadas, quer de um ponto de vista formal, quer de um ponto de vista conceptual-técnico. Os instrumentos teóricos fornecidos pela bioquímica, conjuntamente com os modelos da teoria da informação, servem para construir analogias bastante complexas, em que a vida e os seus processos fundamentais são pensados segundo certas «imagens» de tipo técnico, como seja a transmissão de mensagem de uma fonte A através de um canal B a um receptor C. O modelo teórico informacional, desenvolvido por Shannon-Weaver e ligado à relação de problemas informacionais «práticos» como o telefone de Bell, aplicou-se analogicamente à biologia de uma forma extremamente poderosa, e vários problemas biológicos são vistos a partir dessa analogia. O exemplo mais trivial é o da propagação de impulsos eléctricos através das fibras nervosas, em que o paralelo com a transmissão dos impulsos eléctricos através dos fios do telefone é bastante óbvio. Mas a aplicação deste tipo de analogia (a que podemos chamar *técnico*, pensando no conceito de *Kunst* como faculdade de produzir artefactos) a todo o tipo de processos vitais elementares ou fundamentais tem revelado, para alguns biólogos mais atentos às questões epistemológicas e filosóficas — no sentido clássico — intrínsecas limitações. Sobretudo em certos domínios da embriogénese, onde a utilização da analogia informacional para explicar, por exemplo, a formação de tecidos e órgãos do indivíduo a partir da simples estrutura genética não é satisfatória: há uma *singularidade complexa* na constituição do indivíduo (do fenotipo) que *contém mais informação* que aquela suposta na estrutura genética (no genotipo). Assim, a vida não se deixa pensar por analogia com modelos definidos por aquilo que poderíamos designar por *imaginação técnica* e parece escapar-se inelutavelmente às aplicações absolutas desse tipo.

Assim, segundo Waddington, aquilo que a moderna biologia, com os seus modelos analogicamente construídos a partir das criações técnicas, deveria explicar é essa forma singular que é o *fenotipo*. Este não pode ser considerado, obviamente, uma colecção de todas as proteínas correspondentes a todos os genes que se encontram no genotipo; deverá ser algo mais do que as supostas potencialidades genéticas, já que o indivíduo que exibe o fenotipo é uma *singularidade complexa* cujas partes interagem numa recíproca formação através do tempo. Estamos clara-

Digitalizado com CamScanner

mente perante uma *bildende Kraft*, ou força formadora interna, que já tinha sido pensada na parte da Arquitectónica da Razão da Teoria Transcendental do Método da primeira Crítica: «O conceito científico da razão contém, pois, o fim e a forma do todo que concorda com este fim. A unidade do fim, unidade em que se relacionam todas as partes e na ideia da qual elas também se relacionam umas com as outras, faz com que a ausência de qualquer parte possa ser notada logo que se conhecem as outras ou que não tenha lugar nenhum acréscimo acidental, ou nenhuma grandeza indeterminada da perfeição que não tenha os seus limites determinados *a priori*. O todo é, pois, um sistema articulado (*articulatio*) e não somente um acervo (*coacervatio*); pode crescer por dentro (*per intussusceptionem*), mas não por fora (*per appositionem*), semelhante ao corpo de um animal, ao qual o crescimento não acrescenta nenhum membro, mas, sem mudar a proporção, torna cada membro mais forte e mais bem apropriado aos seus fins.» (1)

Chegados a este ponto deparam-se-nos *dois* problemas, dos quais só um nos vai interessar verdadeiramente, sendo o outro uma questão importante do ponto de vista teorético, mas que, pelo facto de não obter um tratamento específico por parte de Kant, não vamos aqui desenvolver. O *primeiro* é: a descoberta da especificidade do fim natural, isto é, do corpo organizado, feita nos §§ 64 e 65 da terceira Crítica, marca ou não um avanço relativamente ao conceito de *técnica real* da natureza da primeira Introdução, e qual o significado de um eventual recuo da parte de Kant, se é que existe, para a concepção da natureza? O *segundo* consiste no seguinte: se a reflexão (ou a faculdade transcendental de reflectir) nos permite distinguir um ser organizado no conjunto dos seres, através da sua própria forma interna, como distinguir, ainda pela reflexão sobre a apreensão dessa forma, o ser vivo do produto técnico? Por outras palavras, *a reflexão, tal como a estudámos, pode distinguir as formas internas topológico-estáticas das formas internas topológico-dinâmicas? Se a resposta imediata for negativa, como pensamos que necessariamente acontecerá, parece estarmos perante uma concepção da reflexão transcendental demasiadamente pobre para possibilitar ao sujeito a descoberto do ser vivo.* Nesse caso a figura regular percebida na areia valeria o mesmo que um corpo animal e o *segundo* requisito para a consideração de um ser como fim natural não poderia ser pensado.

---

(1) Ak. III, 539 (A 832/833/B 860/861).

Digitalizado com CamScanner

Como dissemos, vamos ocupar-nos sobretudo da *primeira questão*, considerando embora a segunda de especial importância para a avaliação da consistência do pensamento teorético de Kant. De facto, ela suscita-nos desde logo uma resposta: a lei ou princípio da especificação da natureza, de que nos falam ambas as Introduções à última Crítica e que já era referida no Apêndice à Dialéctica Transcendental, só cobra o seu pleno sentido pela determinação de um grau de especificidade ou particularidade últimas que, embora já mencionado na primeira Introdução, ainda não tenha sido convenientemente pensado. Para isso seria necessário definir os requisitos necessários para pensar o fim natural, isto é, para a descoberta de adequações internas, materiais e objectivas a um fim. E Kant tem plena consciência de que um hexágono, mesmo um cristal, não contêm imanente à sua própria forma interna um *logos* dinâmico, auto-produtor e, por isso, não poderiam decerto representar uma especificação da natureza real. A técnica real, porque precisamente limitada pela analogia artefactual, não se revelou suficiente para oferecer ao sujeito e ao investigador da natureza particular uma *bildende Kraft*, que é a marca conveniente e necessária que especifica o ser organizado vivo, e que é então de onde deve partir o estudo sistemático da natureza. E neste ponto se situa o avanço relativamente à primeira Introdução: nesta, Kant ainda nos falava indistintamente de perfeições como as cristalizações, as figuras das flores ou a estrutura interna dos vegetais (1), e referia os produtos da arte para salientar que era só através destes que tomamos consciência de um outro tipo de causalidade da razão. Agora a analogia técnica não basta para a determinação de um fio condutor para a experiência sistematizante, na qual aparece como traço essencial essa *força formadora* imanente à forma, considerada topológico-dinamicamente.

Um passo é dado então para isolar a forma orgânica do conjunto dos existentes em geral, e dos existentes técnicos em particular. Estaremos assim à beira da determinação de um certo fio condutor da investigação da natureza e de uma outra ideia de natureza. Se avanço há, como já dissemos, em relação à primeira Introdução, demasiado presa do conceito de «técnica da natureza» e, por isso, demasiado limitada pela analogia técnica, também não deixa de acontecer que essa analogia vai surgir como insuperável: veremos (§§ 40 e 41) como finalmente a causalidade própria do organismo vivo vai permanecer um ele-

(1) Ak. XX, 217-218 (Erste Einleitung, VI).

Digitalizado com CamScanner

mento impossível de conhecermos. Do ponto de vista de uma *história da natureza*, a segunda parte da *Crítica da Faculdade de Julgar* não acrescenta muitos mais elementos do que os já contidos nos ensaios sobre as raças, e particularmente no texto contra Forster de 1788. No entanto, é o organismo que passa a ocupar isoladamente o lugar de fio condutor, pois que se situa, sem dúvida, como o grau material e real mais especificado da natureza. *Em última análise, o segredo de uma história da natureza residirá na história dos organismos, sem os quais não seria possível qualquer história daquela.*

Lembremo-nos de que a força formadora é também para Kant algo que se *comunica* aos outros materiais: é uma força que se propaga e reproduz, que contamina por isso toda a natureza. Não poderá decerto ser pensada de uma forma constitutiva, mas somente como princípio regulador, diz Kant. É segundo um conceito de fim regulador da experiência que conseguiremos pensar sistematicamente, não só a natureza, como o organismo, e deverá supor-se que é essa *bildende Kraft*, contaminante e reprodutora, que cria uma *homologia entre organismo e natureza*, entre uma correlação todo-partes da natureza e uma correspondente correlação no organismo.

E como essa força formadora não pode ser intuída, nem sequer no *analogon* de uma intuição simbólica, então o nosso entendimento discursivo vai ter de recorrer ao que a experiência nos dá de mais perfeito para sistematicamente pensar. Essa perfeição (natural) só pode ser aquilo onde se verifica o efeito dessa força formadora, isto é, uma forma interna dinâmica, onde as partes, numa causalidade recíproca, se inter-formam, segundo o conceito de uma adequação a um fim, isto é, o corpo ou organismo vivo.

Pode dizer-se que no § 65 da *Crítica da Faculdade de Julgar* encontramos a justificação e, ao mesmo tempo, a solução para o tema deste trabalho: só do ser organizado vivo se pode derivar uma organização sistemática mais ampla, mas homóloga, e considerar assim a natureza como um sistema adequado a um fim. Nas últimas linhas desse parágrafo diz Kant: «Por isso os seres organizados são os únicos na natureza que, ainda que também só se considerem por si e sem uma relação com outras coisas, devem decerto ser pensados possíveis como fins daquela mesma natureza e, por isso, como aqueles que primeiramente proporcionam realidade objectiva ao conceito de um *fim*, o qual é, não um fim prático, mas sim *fim da natureza*, e assim proporcionam o fundamento para uma teleologia à ciência da natureza, isto é, um modo de apreciação dos seus objectos segundo um princípio particular que de outro modo não estaríamos nela

Digitalizado com CamScanner

autorizados a introduzir (porque não se pode de maneira nenhuma discernir *a priori* a possibilidade de um tal modo de causalidade.» (1)

Ora, se insistíssemos na relação de homologia (que neste caso chega a ser quase isomórfica) entre o organismo e a natureza, chegaríamos à concepção de uma natureza como um organismo, não só organizado, como ainda organizando-se a si mesmo; não é, no entanto, a via que Kant segue. Veremos na próxima secção que é pela solução da antinomia mecanismo-teleologia que é possível tornar operacional o organismo para a constituição de uma experiência diferente, porque sistemática, de uma natureza diferente, porque pensada por analogia com a teoria da correlação todo-partes do § 65 da terceira Crítica.

Mas como Kant recua na representação dessa *força construtora ou formadora* é o que veremos melhor no Cap. VIII, e o que afinal já se pôde verificar pelo desenvolvimento do presente Capítulo. A inevitável *redução da vida ao artefacto* terá grande importância: é um elemento congruente com o sistema do idealismo transcendental, ao implicar a limitação do nosso entendimento discursivo (Cf. Cap. VIII) e ao transferir para a espécie toda uma carga ontológica, o que tem como correlato o esvaziamento do indivíduo singular (Cf., sobretudo, Caps. X, XI e XII).

SBD/FFLCH/USP

(1) Ak. V, 375-376.

Digitalizado com CamScanner

CAPÍTULO VII

Do sistema da natureza à dialéctica da faculdade de julgar sobre os seus produtos. Significado sistemático da antinomia «finalidade-mecanismo»

§ 30. ALARGAMENTO DO CONCEITO DE FINALIDADE

No anterior Capítulo debatemo-nos com o problema do re-conhecimento do ser orgânico e vimos em que condições é que é possível aplicar-se um juízo teleológico a uma certa forma da natureza. A dificuldade estava sobretudo em compatibilizar o tipo de experiência que a *Crítica da Razão Pura* definiu, e que corresponde simplesmente a um juízo determinante, com um juízo, já de tipo reflectinte, assente no uso do conceito de finalidade. Verificámos como nesse complexo processo cognitivo (Kant diz várias vezes que o juízo teleológico tem uma natureza lógico-cognitiva, ao contrário do estético) o princípio de inteligibilidade da génese daquele conceito reside na reflexão sobre a relação todo-partes, e como é a finalidade interna que se apresenta como a única legal. Como *reconhecer* e *apreciar* um ser organizado, eis a grande temática da primeira Secção da segunda parte da *Crítica da Faculdade de Julgar*, ou seja, a *Analítica da Faculdade de Julgar Teleológica.*

Mas, se a descoberta de uma finalidade interna e objectiva é um passo decisivo na própria fundamentação da legitimidade de um juízo como o teleológico, esse não é o objectivo último

Digitalizado com CamScanner

de Kant. A descoberta de um particular finalizado (1) deve projectar-se noutros sentidos. Isso mesmo já era anunciado por Kant no final do importante § 65, numa passagem já citada e que lembramos agora: «Os seres organizados são por isso os únicos que, na natureza, (...) proporcionam à ciência da natureza o fundamento para uma teleologia, isto é, um modo de apreciação dos seus objectos segundo um princípio particular (...).» (2) Estamos a ver, pois, que a perspectiva kantiana possui um horizonte mais vasto do que a circunscrição orgânica particular e que, mesmo na Analítica do Juízo Teleológico, onde se realiza a dedução transcendental (ou seja, onde são definidas as condições transcendentais de aplicação do conceito de fim à experiência) do conceito de fim natural, aparece de imediato a preocupação em mostrar como o âmbito do organismo deve ser rapidamente ultrapassado, ainda que sirva de fio condutor. É importante, no entanto, realçar aqui esta ideia: *o organismo é um elemento irredutível dado na experiência para a reflexão da razão e para a descoberta e aplicação sistemática do juízo teleológico.* Assim, a sua *importância sistemática* está salvaguardada, do mesmo modo que a sua valorização, como a *única* finalidade digna desse nome que é possível encontrar na natureza.

Mas tal não é incompatível com objectivos que Kant torna claros, desde logo na Analítica, e ainda mais na Dialéctica. Cabe, pois, perguntar: para que serve a descoberta de uma finalidade tal como é o organismo, qual a sua virtualidade imanente? A resposta deverá ser, segundo pensamos, dupla. *Por um lado*, como se viu, trata-se de dar um *fundamento à teleologia que deverá guiar a ciência da natureza. Por outro lado* (objectivo talvez mais complexo, nesta fase do nosso desenvolvimento) determi-

---

(1) Como já o dissemos, é possível determinar outro tipo de finalidade, sem ser interna. Existe uma outra, a que Kant chama utilidade [Nutzbarkeit] para o homem e que, no fundo, é uma finalidade ilegítima fundada, pura e simplesmente, numa obscura ideia de conveniência [Zuträglichkeit] de certas coisas da natureza como meio para outras. No § 63, tal finalidade é também designada por Kant por finalidade externa e, como aí é dito: «Compreende-se facilmente que a finalidade externa (conveniência de uma coisa para outra) só possa ser considerada como um fim natural externo sob a condição de que a existência daquilo em relação ao que é conveniente, de uma maneira próxima ou afastada, seja, para si mesma, fim da natureza» (Ak. V, 368). De notar, pois, a subordinação da finalidade exterior à finalidade interna, único domínio onde seguramente se pode determinar com legitimidade um conceito de fim.

(2) Ak. V, 375-376.

Digitalizado com CamScanner

nar com clareza *a natureza dos nossos poderes cognitivos*, o que é realizado, por sua vez, através de uma *dupla estratégia:*

1. definição e solução da antinomia entre mecanismo e teleologia

e

2. definição e distinção de dois tipos de entendimento, assente numa teoria da relação todo-partes,

o que estudaremos no próximo Capítulo (VIII). Estas respostas condicionam-se entre si.

Para já, vejamos, ainda com mais clareza, a forma como Kant alarga o conceito de finalidade, projectando-o para fora do organismo e aplicando-o em horizontes teleológicos mais largos (1). À primeira vista parecerá que, desvalorizada a finalidade externa, a qual diria precisamente respeito à ordenação conjunta das várias coisas na natureza, se ficará de algum modo impossibilitado de aplicar o princípio teleológico, precisamente só a partir do ser organizado. Mas o que Kant sublinha é que este não é apenas uma finalidade relativa — tal como a erva existirá para preencher as necessidades do gado ou este para as necessidades alimentares do homem —, mas sim uma finalidade absoluta que se apresenta, como tal, enquanto *produto da natureza.* Esta caracterização é muito importante: a natureza *produz* seres, absolutamente finalizados e que só como tal podem ser pensados. Ora, para Kant, isso é uma prova de que estamos autorizados a alargar à natureza em geral o princípio de que nos servimos para apreciar o ser organizado. E é o que precisamente é defendido no § 67, *Acerca do princípio da apreciação teleológica da natureza em geral como sistema dos fins*, onde Kant afirma com ênfase, não só a pregnância de certas formas, como indiscutível prova da legitimidade de uma legislação segundo fins — por exemplo, a «forma interna de uma simples erva pode provar de modo suficiente a sua possível origem, simplesmente segundo a regra dos fins, para a nossa humana faculdade de

(1) É o que nota K. Düsing no seu belo livro, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, ao escrever: «Com o princípio da finalidade real da natureza, Kant, não só fundamentou por isso o conhecimento científico dos organismos, mas também enriquece de igual maneira o nosso conceito da especial legalidade da ordenação conjunta da multiplicidade empírica no nosso mundo. Deste modo especial e destacado de finalidade que vemos nos organismos, parte agora Kant e alarga o princípio teleológico ao todo do mundo» (Klaus Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bonn, 1968, p. 121.)

Digitalizado com CamScanner

apreciação» (1) —, como ainda a possibilidade de, partindo dessa confirmação da legalidade teleológica oferecida pelo organismo, julgar a natureza como um sistema de fins. Quando Kant diz que é «por isso, somente a matéria, enquanto é organizada, que em si conduz necessariamente ao conceito de si como um fim natural, porque esta sua forma específica é, ao mesmo tempo, produto da natureza» (2), verifica-se a plena corroboração do que já havíamos visto no final do Cap. V, quando detectámos, na primeira Introdução, a *génese* do conceito de fim na *experiência* de certos seres organizados. Mas, quando acrescenta seguidamente que «este conceito conduz, pois, necessariamente, à ideia da natureza no seu conjunto como um sistema segundo a regra dos fins» (3), torna-se claro que o ser organizado, considerado como fim natural, se transforma simultaneamente num lugar de orientação sistemática, único e imprescindível.

O que se visa agora é a natureza na sua totalidade, ou o *sistema da natureza.* Afinal corrobora-se também o que já nos ensaios sobre a questão das raças se havia desenvolvido: o organismo como paradigma sistemático e fio condutor para a sistematização da natureza. O conhecimento do princípio teleológico próprio do organismo converte o sujeito ou o *Naturforscher* à apreciação global de *toda* a natureza. É o organismo que, por assim dizer, obriga a esta aplicação extensiva, ou melhor, exaustiva, da teleologia: a finalidade interna, pela sua completa (absoluta) natureza teleológica não só permite, como ainda *exige*, a passagem para um mais amplo horizonte sistemático. Mais concretamente, a *passagem para a ideia de uma totalidade da natureza como sistema* (4), *é realizada a partir do organismo*, que é a única produção da natureza capaz de algo essencial a ter em consideração quando se interpreta a filosofia de Kant: ser objecto da aplicação de um princípio que, com toda a propriedade, deveria permanecer nos limites da razão prática, isto é, o *princípio teleológico.*

---

(1) Ak. V, 378.
(2) Ak. V, 378.
(3) Ak. V, 379.
(4) Não se trata já tanto aqui de uma sistemática da multiplicidade das leis particulares, mas sim, segundo pensamos, da multiplicidade dos seres existentes, enquanto material próprio de uma *natura materialiter spectata,* Seguindo coerentemente a nossa linha demonstrativa, segundo a qual é sobretudo na primeira Introdução à *K. U.* que o particular (ser organizado) é condição da descoberta de novos domínios sistemáticos, chegamos, na segunda parte desta, à conclusão de que é o orgânico que aqui interessa quase exclusivamente a Kant, em detrimento da matéria inorgânica, objecto da física teórica.

Digitalizado com CamScanner

Nesse caso poder-se-á mesmo atribuir ao organismo, enquanto finalidade interna, um *poder heurístico* específico que, pelo desmembramento das respectivas partes, mostre uma estrutura adaptada a fins que, sem dúvida, remetem o investigador para o seu exterior e para outras conexões. Por exemplo, P. Bommersheim vê o organismo ser utilizável como fio condutor «para procurar as leis particulares na multiplicidade da natureza. Um tal fio condutor é a finalidade interna» (1). Por outro lado, continua este autor, no que respeita «àquilo a que conduz o fio condutor da finalidade interna, trata-se de *algo duplo*, sistematicamente considerado: uma relação causal e uma relação de significação para o todo» (2). Isto é, o que encontramos nos mecanismos auto-regulados em *feed-back*, nas modernas máquinas cibernéticas que as ciências e tecnologia actuais constroem.

Nestas, o sistema interno não se fecha sobre si mesmo, pelo contrário, está adaptacionalmente aberto aos sistemas enquadrantes, e será fácil imaginar que seja possível partir de um sistema, determinado na experiência, para a descoberta de outros mais englobantes, seguindo o princípio teleológico (3).

§ 31. O SISTEMA DA NATUREZA COMO «OUSADA AVENTURA DA RAZÃO»

Torna-se relevante, neste momento, pormenorizar algo mais acerca dessa aplicação e extensão sistemática do conceito de fim e, antes de entrarmos na discussão da segunda resposta à

---

(1) P. Bommersheim, «Der vierfache Sinn der inneren Zweckmässigkeit in Kants Philosophie des Organischen», *Kant-Studien*, 32, 1927, p. 299.

(2) *Op. cit.*, p. 300.

(3) Vejamos como hoje em dia pode ser descrito um mecanismo teleologicamente construído, tal como os sistemas em *feed-back*, onde o significado da distinção exterior-interior depende do ponto de vista sistemático em que nos colocamos, isto é, do lugar sistemático que escolhermos: «Um sistema em *feed-back* é qualquer entidade capaz de ser afectada no tempo t_1 por algumas das consequências daquilo que ele faz num tempo anterior t_0, e cujo comportamento num tempo posterior t_2 é influenciado por aquele efeito. Esta caracterização constitui três grandes pontos. Em primeiro lugar, assume uma distinção entre o próprio sistema e o ambiente envolvendo o sistema. Em segundo lugar, assume uma distinção entre aquilo que o sistema faz e aquilo que é feito ao sistema, isto é, uma distinção entre *output* e *input*. Em terceiro lugar, torna claro que o *feed-back* é um processo de causalidade recíproca, tão objectivo como a causalidade em si mesma.» (Andrew Woodfield, *Teleology*, Cambridge, 1976, p. 184.)

Digitalizado com CamScanner

interrogação formulada anteriormente, a qual dizia respeito à natureza dos nossos poderes cognitivos quanto a determinação e aplicação do conceito de fim (o que será desenvolvido no Cap. VIII), é conveniente referir em que consiste a ideia da totalidade da natureza, do ponto de vista da sistematização empírica. Pode-se afirmar que o processo de sistematização pensado por Kant na *Crítica da Faculdade de Julgar* não difere daquele já exposto nos textos estudados no Cap. III, e sobretudo aquele *Sobre a Utilização dos Princípios Teleológicos...* Lembremo-nos de que aí o conceito central era o de uma *história da natureza*, sendo agora o de uma *arqueologia da natureza*. Quais as linhas de força desta metodologia? Por um lado, confirma dois elementos fundamentais do pensamento kantiano no domínio do estudo da natureza:

1. este não deve limitar-se a funções de ordem descritiva e deve, sim, procurar conhecer os estados passados da evolução dos seres naturais, determinando, cada vez com mais rigor, a articulação entre os troncos e as descendências;
2. essa investigação deve ter uma base empírica, ainda que toda ela pressuponha o uso regulador de princípios oriundos da razão;

de qualquer modo, *é a partir das formas particulares que se começa a desenvolver esse trabalho arqueológico*. O método empregue é o da anatomia comparada, todo ele assente em operações analógicas, por nós já estudadas, e cujo âmbito de aplicação extravasa largamente o meramente natural, para se situar, do ponto de vista de Kant, no já claramente supra-sensível. Mas, enquanto arqueólogo da natureza, o *Naturwissenschaftler* ocupar-se-á dessa «analogia das formas, enquanto estas, em toda a sua diversidade, parecem ser produzidas à medida de uma imagem original» (1). Tal favorece, sem dúvida, a *ideia de afinidade entre as formas*, a qual, quanto mais não seja como princípio orientador, cobra aí um significado objectivo de grande valor. O parentesco das espécies entre si abre a perspectiva para um vasto sistema natural que parece, todo ele, derivar da técnica da mãe natureza, a qual, saindo de uma situação caótica, foi criando a pouco e pouco uma multiplicidade de manifestações interdependentes. Mas tudo isto deve-

(1) Ak. V, 418.

Digitalizado com CamScanner

mos tão-só admiti-lo, *como se* as produções naturais organizadas resultassem de uma intenção agindo segundo fins, pelo que Kant chama a esta ciência arqueológica, «uma ousada aventura da razão» (1).

Aventura que Kant partilha com as tendências mais recentes da Biologia do seu tempo (2). Aquilo que Kant designa com esse nome já tinha sido a opção metodológica dos grandes representantes das anatomia e morfologia dessa época.

Lembremo-nos, que era visível, no ensaio de 1788, a oposição de Kant a Lineu e à sua *descrição da natureza*, que era afinal um *sistema artístico da natureza*. O traço saliente deste, era o facto de consistir num «sistema natural das espécies» feito a partir de certos sinais próprios que permitiriam a classificação. Contra esta concepção demasiadamente artificial, pois que parte de preconceitos em relação à divisão das espécies, aparece a obra daquele que inaugurou a morfologia e anatomia comparadas, e cùjas perspectivas certamente mais se aproximam de Kant, isto é, Buffon. Diz-nos H.-G. Lieber, em artigo sobre Kant e a Biologia sua contemporânea, que «polemizando contra Lineu, Buffon acredita que, na natureza, só existem indi-

---

(1) Ak. V, 419, nota.

(2) E não só se poderá dizer que as perspectivas metodológicas de Kant andavam a par e passo com as ciências naturais do seu tempo, como será lícito ainda defender que a orientação metodológica e a metafísica kantianas estabelecem o quadro teórico em que os vários sistemas fisiológicos dos séculos XVIII-XIX se desenvolveram, ainda que tal não signifique, bem entendido, uma adesão dos mais importantes fisiólogos daquele século ao kantismo.

Assim, ao fazer o balanço final da ciência fisiológica do século XVIII, F. Duchesneau escreve: «Para lá das descontinuidades e contingências, pareceu-nos que as sínteses sucessivas ou alternadas da teoria fisiológica, tomada no tempo da sua formação, sugeriam este modo de inteligibilidade compósito, mas unificado. Tomando a noção de fim natural como inteiramente relativa aos requisitos de previsão da análise dos fenómenos, concebendo o mecanismo sob a regra das condições determinantes estruturais e físico-químicas — o que implica uma mudança fundamental de perspectiva —, a nossa conclusão poderia autorizar-se de uma reflexão kantiana: "Assim, para que o investigador da natureza [Naturforscher] não trabalhe em vão, deve, na sua apreciação das coisas cujo conceito como fins naturais é fundado de modo inequívoco (os seres organizados), colocar sempre em princípio uma organização original que utiliza este mesmo mecanismo para produzir outras formas organizadas ou para desenvolver a sua própria em novas formas (que resultam, contudo, sempre deste fim e conforme a ele)".» (François Duchesneau, *La Physiologie des Lumières*, The Hague, 1982, p. 488.)

Digitalizado com CamScanner

víduos (1). Toda a divisão em classes e grupos é uma criação do espírito humano e consiste somente na imaginação do homem» (2). E toda a investigação de Buffon — e também de Cuvier — assenta no pressuposto de que cada animal forma um todo ou sistema fechado em si mesmo, no qual a alteração de uma das partes conduz a alterações nas restantes. Por outro lado, cada espécie animal tem a sua arquitectura interna, a qual só pode ser deduzida a partir de comparações sucessivas. Assim se poderá agrupar o reino animal em classes, ordens e géneros: tal como os indivíduos de uma espécie têm uma estrutura comum, assim também espécies de um mesmo género a possuem. Será o estudo empírico comparado da correlação entre partes que para o anatomista é essencial. Mas, tanto para Buffon, como para Cuvier, é a ideia de uma estrutura, de um esquema comum, que guiará o cientista da natureza nas suas pesquisas. Os esquemas comuns das várias espécies, por exemplo, funcionam como um autêntico princípio teleológico aplicável transcendentalmente e servindo como ideia reguladora.

As intenções de Kant nesta segunda parte da *Crítica da Faculdade de Julgar* são muito próximas daquelas já manifestadas em 1788, aquando da sua polémica contra Forster. Há que supor um tronco comum às várias espécies, o qual se colocará como ideal a conhecer, decerto não atingível *in concreto*, e que, assim, funcionará também como ideia reguladora da investigação. A imagem da árvore, já mencionada no Cap. III, mantém-se, e é esta imagem do sistema natural que o *Naturforscher* deverá ir reconstruindo (3). O tronco é designado como sendo também um esquema comum ou imagem original.

---

(1) Esta opção fundamental de Buffon, e que será também a de Lamarck, estará ligada a sistemas nominalistas que, segundo Ernst Cassirer, suscitaram posteriores críticas quanto ao cepticismo que neles estaria encerrado. «O nominalismo puro que Buffon ou Lamarck representam, a perspectiva segundo a qual só existem indivíduos na natureza, enquanto espécies e géneros são somente puros nomes, será combatido como "cepticismo perigoso".» (Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, Bd. 4, Darmstadt, 1973, p. 143).

(2) Hans-Joachim Lieber, «Kans Philosophie des Organischen und die Biologie seiner Zeit», in *Philosophia Naturalis*, Bd. 1, Berlin, 1951, p. 561.

(3) De facto, toda a polémica contra Forster define o quadro teórico da futura doutrina do método da *K. U.* É o que pensa M. Riedel em recente ensaio sobre o tema do historicismo e criticismo em relação a estes textos de Kant. «Kant formula aqui, no contexto da polémica com Forster, o programa de uma doutrina do método da faculdade de julgar teleológica.» (Manfred Riedel, «Historizismus und Kritizismus — Kants Streit mit G. Forster und J. G. Herder», *Kant-Studien*, Berlin, 1981, p. 50).

Digitalizado com CamScanner

§ 32. A ANTINOMIA DO JUÍZO TELEOLÓGICO: O PROBLEMA DA RELAÇÃO MECANISMO-FINALIDADE

Tal projecto parece à primeira vista resultar apenas da aplicação transcendental do princípio teleológico, pois que parece tão-só ser necessário que a sistematização tenha em conta essa «concordância de tantos géneros animais num certo esquema comum que parece consistir, não somente na arquitectura do seu esqueleto, mas também na base da disposição das partes restantes, onde uma maravilhosa simplicidade do plano pôde produzir uma tão grande multiplicidade de espécies, através do encurtamento de partes e do alongamento doutras, envolvendo esta, desenvolvendo aquela» (1).

No entanto, por razões de ordem metafísica que se prendem, como veremos melhor, com a natureza humana de um ponto de vista teorético, Kant reserva um lugar importante à *explicação mecânica* nessa «aventura da razão» que o arqueólogo da natureza enceta (2). De tal maneira que o *mecanismo* da natureza pode funcionar como um autêntico princípio regulador, sem o qual não poderá existir qualquer ciência da natureza. Por isso, supor que a natureza opera mecanicamente na produção dos seus seres organizados é algo que também se pode supor como princípio para a investigação racional da natureza. Mas convém salientar, entretanto, o seguinte: o termo *mecanismo da natureza* deve ser aqui entendido em pelo menos dois planos de significação diferentes. Num deles, referimo-nos tão-só à ligação entre causa e efeito entre dois fenómenos (*nexus effetivus*) e, assim, faz-se abstracção de estarmos a tomar em consideração o organismo ou outra coisa qualquer. Noutro

---

(1) Ak. V, 418.

(2) O processo de descoberta desse arqueólogo da natureza é admiravelmente exposto por Kant no seguinte passo do § 80 da *K. U.*: «O arqueólogo da natureza deve sentir-se, pois, livre de deixar surgir aquela grande família de criaturas daqueles vestígios que persistiram das suas revoluções mais antigas, segundo todo o seu mecanismo conhecido ou presumido (pois deve-se representar a natureza desse modo, se se quiser que o chamado parentesco completo e interdependente possua um fundamento). Ele pode deixar nascer o seio da terra que saiu precisamente da sua situação caótica (tal como um grande animal), inicialmente criaturas de forma final incipiente, dando estas, por sua vez, lugar a outras que se formaram de uma maneira mais adequada ao seu lugar de criação e às suas relações recíprocas; até que esta matriz, ela própria, se condense, se ossifique, tenha limitado as suas crias a espécies determinadas não mais degeneradas, e até que a multiplicidade tivesse ficado do modo como resultara no fim da operação daquela fecunda força formadora.» (Ak. V, 419.)

Digitalizado com CamScanner

plano de significação, referimo-nos a um certo tipo de causalidade (mecânica) pela qual a natureza produz os seres, produtos organizados, incluindo os seres vivos. É este último sentido de mecânico que, sobretudo, se coloca em oposição à explicação teleológica, e é fácil de ver que diz respeito a uma afirmação dogmática indemonstrável: a natureza age mecanicamente (e não segundo fins) na génese dos seus produtos (1). Como se verá melhor, trata-se também de uma afirmação que realmente não é passível de demonstração para o homem, embora ela nos seja de grande utilidade para, precisamente, estabelecer as fronteiras entre o nosso modo de conhecer e um outro que conseguiria penetrar intuitivamente nas operações da natureza e dominaria então, de uma forma absoluta, toda a sua mecânica.

Para já atentemos no modo como Kant constitui uma antinomia (da faculdade de julgar teleológica) com as proposições que enunciam contraditoriamente duas teses. «*A primeira máxima* destas mesmas é a *proposição* [Satz]: Toda a geração [Erzeugung] dos seres materiais e das respectivas formas deve ser apreciada como possível segundo simples leis mecânicas.

«*A segunda máxima é a proposição contrária* [Gegensatz]: alguns produtos da natureza material não podem ser apreciados como possíveis segundo leis mecânicas (a sua apreciação exige uma lei da causalidade completamente diferente, nomeadamente a das causas finais.» (2) Ora a *contradição desaparece se tais*

---

(1) A ciência natural de um Buffon ou de um Maupertuis constituem, no século XVIII, os exemplos mais paradigmáticos de uma tal aplicação de princípios mecânicos absolutos na compreensão da génese e evolução dos seres vivos.

Já em 1763 (no *Der einzig mögliche Beweisgrund*) Kant, conhecedor das teorias fisiológicas daqueles autores, tinha o seguinte comentário: «Como pode ter uma árvore, por exemplo, a possibilidade de, através de uma constituição mecânica interna, formar e modelar o suco alimentício, de modo que apareça algo no olho das folhas ou nas suas sementes que contenha uma semelhante árvore em pequeno ou algo de onde certamente pode vir a fazer-se uma árvore como tal, eis o que não é compreensível de nenhum modo segundo todos os nossos conhecimentos. As formas internas do senhor *Buffon* [Kant refere-se aqui às célebres *moules intérieures* daquele autor] e os elementos da matéria orgânica que se acrescentam adequadamente às leis do desejo e da aversão, em consequência da sua memória [Erinnerungen], segundo a opinião do senhor de *Maupertuis*, são precisamente, ou tão incompreensíveis como a própria coisa, ou imaginados com total arbitrariedade.» (Ak. II, 114-115.)

(2) Ak. V, 387. No fundo, o que Kant pretenderá é mostrar que, através da *reflexão*, é possível à faculdade de julgar mover-se numa estrutura antitética mas não contraditória: a apreciação de um produto da natureza envolve uma antítese que se exprime numa dupla pola-

Digitalizado com CamScanner

máximas forem encaradas como pertencendo à faculdade de julgar reflectinte, isto é, se passarem a ser utilizadas como princípios reguladores na investigação. No fundo, trata-se de não *absolutizar* aqueles princípios na sua aplicação e torná-los relativos. Absolutizá-los quereria dizer muito simplesmente: *torná-los constitutivos da própria possibilidade das coisas.*

Assim, torna-se necessário modificar um pouco a formulação das duas proposições citadas e dir-se-ia, *para a primeira*, que em toda a produção das coisas materiais eu devo reflectir nelas segundo leis simplesmente mecânicas e, *para a segunda*, que algumas produções destas mesmas coisas materiais não são possíveis através de simples leis mecânicas. Enunciadas, assim, como juízos determinantes excluindo-se mutuamente, é claro que geram uma antinomia inultrapassável. Como poderia aquilo que é uma simples ligação causal determinada pelo entendimento — ligação de causas eficientes [*nexus effectivus*] de tipo irreversível — ser a *ratio* última da formação de certas coisas cuja forma interna, ela própria, só poderá ser inteligível colocando no fundamento da sua apreciação a ideia de um todo? Torná-la a *ratio* última dessas formas, seria absolutizar a ligação causal mecânica e pretender ver na respectiva causalidade aquilo que só uma outra inteligência, com uma outra intuição, poderia ver. O *nexus effectivus* pertence sobretudo ao registo do *como* e não tem praticamente relações com o registo do *porquê*. Porque existe esta forma assim e assim? Essa não é a interrogação usual do mecanicista, a não ser que essa forma caia fora do sistema de causas que definiu. E nesse caso terá de acrescentar ou modificar o seu sistema de causalidade. Mas a verdade é que, sobretudo para certas áreas de objectos, o *porquê* tornou-se necessário, já que era de causalidades reversíveis que se tratava. Nos sistemas fechados em *feed-back*, a causalidade mecânica irreversível revelou-se absolutamente contrária à explicação científica. Ao esquema linear suposto na fórmula «*sublata causa tollitur effectus*», foi necessário substituir uma causalidade conforme à que vimos atrás esquematizada no texto de Woodfield, assim como no § 29, no texto do biólogo citado.

---

ridade de pontos de vista complementares. Como muito bem diz Philonenko, a «antinomia do juízo teleológico põe a nu a dificuldade principal: como pode a reflexão apreender-se como um processo antitético? A tese que conduz unicamente ao mecanismo os princípios da reflexão é a negação da estrutura antitética da *reflexão* — e o mesmo acontece para a antítese, na medida em que ela se apresenta como uma asserção eliminando a tese» (A. Philonenko, «L'Antinomie du Jugement téléologique chez Kant», in *Études kantiennes*, Paris, 1982, p. 151).

Digitalizado com CamScanner

A verdade é que não podemos, nem provar a **possibilidade** *de certos seres por causas simplesmente mecânicas, nem a* **impossibilidade** *da produção destes através dessas mesmas leis.* Este é o ponto fulcral que Kant utiliza para resolver a antinomia «da faculdade de julgar teleológica». O que seria necessário para que, enquanto sujeitos humanos de conhecimento, pudéssemos optar por qualquer dessas alternativas? Que apreendêssemos, «segundo o seu primeiro fundamento interno, a infinita multiplicidade das leis naturais particulares que são contingentes para nós» (1). Seria o conhecimento desse princípio do mecanismo absoluto da natureza que nos daria também a compreensão da forma da génese dos produtos da natureza (2). Não será nunca o princípio dos fins que nos fornecerá a chave para um tal conhecimento, até porque a sua aplicação no quadro do juízo reflectinte possuirá uma natureza sobretudo heurística e não constituinte. Para uma inteligência que dominasse o inteiro mecanismo da natureza, não haveria mais diferença entre aquele tipo de causalidade e a causalidade teleológica. Adickes dá-nos uma visão bastante curiosa (e correcta no sentido kantiano) dessa intuição superior de um mecanismo natural absoluto: «... aquilo que é idêntico às coisas em si, deve-se pensar sem espaço e sem tempo (3). Nas coisas em si que nos aparecem como organismos não haveria pois nenhuma vizinhança e nenhuma sucessão. O mecanismo — já que despido do tempo e do espaço — receberia um modo de ser completamente diferente e tornar-se-ia em algo de interno a partir de algo puramente externo (...). Como em Leibniz — somente que com outros pressupostos —, poderia e deveria ser pensado como que impregnado de teleologia; seria por isso incluído, como um momento subordinado, na apreensão global teleológica» (4). Mas essa possibilidade está vedada à nossa razão bastante limitada relativamente ao conceito de causalidade. Se nos fosse possível apreender *intuitivamente* o todo das leis naturais, então poderíamos imaginar que, em consequência, obteríamos o *Grund* final para a explicação do aparecimento e desenvolvimento de certas formas. Afastado, como impossível em relação às nossas faculdades cognitivas, um princípio de mecanismo *absoluto*, será preciso de qualquer modo sustentar a utilização relativa desse princípio para conhecer o *modo de comportamento* dos

(1) Ak. V, 388.
(2) Ak. V, 411.
(3) Cf. também Ak. V, 409.
(4) Erich Adickes, *Kant als Naturforscher*, Bd. 2, Berlin, 1925, pp. 474-475.

Digitalizado com CamScanner

seres naturais na sua interdependência. De tal modo que Kant esclarece: «Interessa infinitamente à razão não deixar cair o mecanismo da natureza nas suas produções e não lhe passar ao lado no esclarecimento da mesma; porque sem aquele não se consegue nenhuma compreensão na natureza das coisas.» (1)

E mesmo que estejamos de acordo em que foi um arquitecto supremo que fez o mundo, criando as múltiplas formas segundo modelos que vão predeterminar outras formas posteriores, não se pode dizer que o nosso conhecimento da natureza avance, por pouco que seja, só com tal pressuposição. Faltar-nos-á o conhecimento do modo, do como as coisas se comportam: não podemos ir de cima para baixo, para, *a priori*, explicar a maneira como as coisas actuam entre si, mas, partindo sim dos objectos da experiência, devemos ir de baixo para cima, embora sempre encarando os fenómenos *como se* estivessem organizados segundo a regra dos fins.

§ 33. A IMPOSSIBILIDADE DE UM NEWTON DA ERVINHA

Por isso, tanto a impossibilidade de se afirmar que a produção das coisas naturais *só* se deve a causas mecânicas, como a impossibilidade de defender que a formação de produtos organizados é *inexplicável* por *simples leis* daquele tipo, leva realmente a duas consequências: *por um lado a contenção da explicação mecânica em certos limites e, por outro, a indispensabilidade, para um entendimento como o nosso, de introduzir o conceito de fim.* Daqui nasce uma verdadeira tensão que o investigador da natureza não poderá deixar de sentir, a um tempo incómoda e rica de significados. Por um lado, diz Kant, deve-se considerar a técnica da natureza como sempre mecanicamente possível (2), por outro lado, abandonar completamente a explicação teleológica, «ali onde a finalidade se mostra», é o mesmo que obrigar a razão a mergulhar em faculdades naturais fantásticas e conduzi-la ao entusiasmo.

É ocasião para perguntar por que razão não abandona Kant definitivamente a explicação mecânica da natureza, de tal modo que chega mesmo a afirmar que deveremos, à partida, encarar essa mesma natureza como sempre única e mecanicamente possível. Não será fácil uma resposta satisfatória, mas estamos

(1) Ak. V, 410.
(2) Cf. Ak. V, 411.

Digitalizado com CamScanner

em crer que isso se deve, fundamentalmente, a *três* grandes ordens de razões:

1. a fidelidade que Kant sempre manteve em relação ao paradigma físico-matemático, cuja cientificidade foi suficientemente confirmada na *Crítica da Razão Pura* e nos *Primeiros Princípios Metafísicos...*;
2. o facto de o nosso entendimento dever aplicar as suas categorias dinâmicas no âmbito de toda a experiência de relação (1), o que também acontecerá então com o ser vivo e com a interacção entre as suas partes;
3. a preocupação com o conhecimento efectivo das formas particulares, do seu modo próprio de actuação em relação umas às outras, o que se confirma quando Kant, no § 78, defende que se deve partir «das formas dos objectos da experiência, por isso de baixo para cima (*a posteriori*) (...)» (2).

É fundamental, no entanto, diz Kant, que se compreenda que «não conhecermos alguma vez suficientemente os seres organizados e a respectiva possibilidade interna segundo princípios da natureza simplesmente mecânicos, e muito menos os tornaremos compreensíveis para nós; e isso é tão certo que podemos ousadamente dizer: é absurdo para o homem assumir uma tal palavra de ordem ou esperar que possa aparecer um dia um Newton que tornasse compreensível nem que fosse a geração de uma ervinha, segundo leis naturais que nenhuma intenção ordenara; pelo contrário, deve-se pura e simplesmente negar este tipo de compreensão aos homens» (3).

Aqui Kant é realmente muito claro acerca da necessidade do uso de princípios teleológicos. Afinal, já que não podemos apreender a «infinita multiplicidade das leis naturais particulares», trata-se de arranjar um outro princípio que afaste e, ao mesmo tempo, «legalize» a contingência dessas mesmas leis particulares. Essa legalidade da contingência do particular não poderá ser realizada pelo simples *entendimento* humano (e aqui voltamos ao tema principal do Cap. V) e exigirá decerto o concurso da *razão*. Por outras palavras, *já que o entendimento não poderá sistematizar a totalidade das leis naturais no quadro da ligação causal irreversível de tipo mecânico que ele próprio, entendimento, determina, impõe-se que a ligação das leis par-*

(1) Cf. *K. r. V.*, Ak. III, 147 (A 160/B 199).
(2) Ak. V, 410.
(3) Ak. V, 400.

Digitalizado com CamScanner

ticulares se faça por intermédio de um outro princípio. Esse é o de finalidade e a faculdade que o aplica é a faculdade de julgar. É assim que, como lapidarmente diz Kant «a legalidade do contingente chama-se finalidade». Assim se explica que o princípio do mecanismo da natureza se subordine ao teleológico. Aquele, porque não determina, só por si, as suas próprias fronteiras, já que também se move sempre na ordem do contingente (1) deve realmente entrar numa *relação de subordinação* com outro princípio que se coloque para lá dessa ordem de contingência.

Ficamos então em presença de uma colaboração entre a explicação mecânica e teleológica, a qual parece ficar a dever-se ao facto de o nosso entendimento não poder atingir a totalidade infinita das acções mecânicas da natureza e, por isso, deparar com a natureza contigente da legislação mecânica que lhe é permitido conhecer. *Mas esta complementaridade não deverá advir, com certeza, de uma heterogeneidade original entre os dois princípios*, pelo contrário, deverá exigir-se uma espécie de princípio comum: ambos os princípios (do mecanismo da natureza e da causalidade segundo fins), «devem interdepender num só princípio superior e daí decorrerem [abfliessen] em comum» (2). Qual a natureza deste princípio comum? Decerto que ele não poderá ser conhecido, nem se poderá dele deduzir quaisquer conhecimentos em relação aos produtos da natureza. Somente o poderemos indicar como princípio *transcendente*, pensando também que ele será um objecto de conhecimento claro para *um outro intelecto que possua o fundamento da infinitude das leis mecânico-naturais.* Assim, esse conhecimento não humano, que não podemos declarar impossível mas que também não conheceremos alguma vez, situa-se propriamente no *supra-sensível*: «o princípio comum da dedução mecânica, por um lado, e da teleológica, por outro, é o *supra-sensível*» (3).

Cabe aqui lembrar que esta autêntica descoberta do *supra-sensível*, como substracto inteligível onde entroncam os dois princípios referidos, só foi possível porque Kant valorizou devidamente a representação do *organismo.* E valorizar devidamente significa, muito simplesmente, ter-lhe atribuído um *lugar sistemático* que faz com que ele seja a imagem privilegiada da *ideia de um todo, ele próprio sistematizado.* Nesse sentido, o organismo, ou melhor, a reflexão sobre ele, é que permite determinar um supra-sensível transcendente que funcione como

(1) Ak. V, 404.
(2) Ak. V, 412.
(3) Ak. V, 412.

Digitalizado com CamScanner

autêntico *princípio metafísico* e simultaneamente princípio comum dos *princípios transcendentais* (1) teleológico e mecânico. Tornando ainda mais claro: *tornava-se necessária a apresentação de um todo natural, organizado em partes, consubstanciando uma dada forma interna, para que fosse possível aceder a uma pré-suposição conceptualizável desse princípio.*

Mas a discussão da antinomia referida e a respectiva solução, ao mostrar que a introdução do princípio teleológico, para erradicar a contingência na natureza e nas suas leis, e que o conceito de fim, são consequência de limites precisos do nosso entendimento relativamente ao todo dos particulares, lança a ponte para um outro momento extremamente importante da *Crítica da Faculdade de Julgar*. Este corresponde a um aprofundamento da clarificação da natureza do nosso entendimento, e o método aí utilizado por Kant é o do contraste com um outro entendimento (intuitivo), apoiado numa teoria da relação todo-partes. Nesse sentido, o próximo capítulo deve ser entendido como um aprofundamento e um desenvolvimento da temática deste e do anterior capítulo. O seu objectivo é ajudar a determinar, com mais clareza ainda, o lugar sistemático do organismo.

(1) Utilizamos aqui conceitos definidos e comparados pelo próprio Kant, por exemplo, na Secção V da Introdução à *K. U.*: «Um princípio transcendental é aquele pelo qual é representada a condição geral a *priori* sob a qual somente as coisas podem ser objectos do nosso conhecimento em geral. Pelo contrário, um princípio chama-se metafísico se representa a condição *a priori*, sob a qual somente os objectos cujo conceito deve ser dado empiricamente, podem ser determinados *a priori* mais precisamente.» (Ak. V, 181.) Considerando pois este «princípio comum transcendente» aos outros dois transcendentais como um verdadeiro princípio metafísico tal como aqui é definido, verificaremos, pela análise que se segue, no Cap. VIII, do intelecto que lhe corresponde (arquitípico), que a sua explicitação conceptual como substracto inteligível, aumenta o nosso conhecimento dos objectos, utilizando a via da relação todo-partes.

Digitalizado com CamScanner

CAPÍTULO VIII

Os dois entendimentos *e a questão da totalidade orgânica*

§ 34. ENTENDIMENTO INTUITIVO E ENTENDIMENTO DISCURSIVO: ANÁLISE DO § 77 DA TERCEIRA CRÍTICA

A definição de um *entendimento arquetípico e intuitivo* tem uma história importante no pensamento do Kant crítico, ainda que não encontremos com muita frequência alusões explícitas a esse outro tipo de inteligência.

Já em 1770, na *Dissertatio*, Secção II, § 10, Kant distinguia um conhecimento discursivo, de um outro em que intuição e entendimento deixassem de existir separados e correspondendo a duas modalidades cognitivas essencialmente diversas. No fundo, o que pode definir um entendimento intuitivo? É o facto de não se encontrar subordinado às condições formais do espaço e do tempo que regem a nossa capacidade receptiva e, por consequência, *ter uma relação imediata com a totalidade das coisas, relação que está vedada a uma sensibilidade como a nossa.* É ainda na primeira Crítica que Kant exprime claramente o fundamental daquele entendimento: «Um entendimento no qual todo o múltiplo fosse dado ao mesmo tempo pela consciência de si, *intuiria.*» (1) E, no fim do Apêndice à Dialéctica Transcendental (2), esse entendimento é visto como uma suprema razão legisladora que tem por objecto a unidade sistemática da natureza considerada como *ideia transcendental.* Nesse texto

(1) Ak. III, 110 (B 135).
(2) Ak. III, 457 (A 695/B 723).

Digitalizado com CamScanner

corresponderia esse entendimento a uma inteligência arquitectónica possuidora do *logos* da multiplicidade e da unidade e, enquanto pressuposto transcendental, destina-se também a determinar com nitidez os limites da síntese praticada pelo nosso próprio entendimento não-intuitivo. Este papel continua a prevalecer na última Crítica, embora estejamos em crer que, nesta, Kant coloca a definição dessa inteligência num registo que não é o do mero entendimento arquitectónico da *Crítica da Razão Pura*, pois que é já de um outro *logos* que aí se trata: o do ser vivo, ou da finalidade interna orgânica. Por isso mesmo, e porque Kant parte do paradigma do organismo, o acesso à determinação conceptual do entendimento intuitivo faz-se através de uma *teoria da relação todo-partes* de índole organicista.

Desde logo, qual é o significado fundamental desta passagem para um registo diferente ou para um paradigma diferente da ideia de totalidade? O principal significado será que passamos a estar perante uma natureza conhecida como um grande organismo que se vai especificando até às suas formas particulares, segundo um mecanismo próprio que nos é desconhecido (como se viu na secção anterior e se analisará melhor a partir do § 39). É já uma natureza que interessa ao «arqueólogo natural» (Cf. § 80), o qual parte da experiência do particular orgânico, e cujo interesse sistemático é muito maior do que uma natureza concebida como todo formal de leis gerais, que é ainda o modelo da primeira *Crítica* e dos *Urolegómenos* (1).

É pela análise do difícil § 77, *Acerca da propriedade do entendimento humano, pela qual nos é possível o conceito de um fim natural*, que, segundo julgamos, nos é possível penetrar no amâgo do ponto de vista sistemático kantiano e, como se vê, é decerto o conceito de finalidade interna que é a chave da demonstração.

---

(1) A este propósito nota E. Cassirer: «A antítese entre o entendimento "discursivo" e o "intuitivo", de que já a *Crítica da Razão Pura* se ocupara, adquire aqui uma nova e mais ampla significação. A contraposição entre o "possível" e o "real" a que nos vemos sempre sujeitos no nosso conhecimento, teria de desaparecer para um entendimento absolutamente infinito e absolutamente criador — como aquele de que a metafísica deriva a finalidade das formas naturais e da ordem da natureza —, já que, para ele, a simples colocação no pensamento e a simples vontade envolvem, ao mesmo tempo, a existência do objecto. A distinção entre o ser e o efectivo, entre o ser "contigente" e o "necessário", careceria de significação para esta classe de entendimento, porque, para ele, no primeiro membro da série dos seres examinada, conter-se-ia já a totalidade desta série e a totalidade ideal e efectiva da sua estrutura.» (E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Darmstadt, 1977, p. 373.)

Digitalizado com CamScanner

A hipótese de Kant é que, sendo o nosso entendimento discursivo, trabalhando com conceitos e indo sempre *do geral para o particular*, «pode-se pensar também um entendimento *intuitivo* (negativamente, nomeadamente só como não discursivo) (1) o qual não vai do geral para o particular e assim para o singular (através de conceitos), e para o qual não se encontra aquela contingência do acordo da natureza com o entendimento nos seus produtos, segundo leis *particulares*» (2). *Por contraste* com o nosso modo de conhecer somos então levados para outra ordem cognitiva, e somos levados a imaginar uma inteligência que não encontrasse limites ao conhecimento integral do mecanismo da natureza. O fundamento da possibilidade de todos os produtos da natureza estaria já no mecanismo desta, isto é, numa ligação causal cujo *logos* não se assemelhasse, ou não fosse pensável por analogia, com qualquer tipo de causalidade por nós conhecido. Mas precisemos ainda mais *o contraste* entre os dois tipos de entendimento.

Em relação à *multiplicidade do particular*, o nosso entendimento tem um comportamento, por assim dizer, *neutro*, na medida em que a determina deste ou daquele modo (consoante a categoria que se lhe aplique), mas não modifica o seu estatuto supostamente indefinido.

Pode parecer estranho que definamos o nosso entendimento como *neutro* em relação à *Mannigfaltigkeit*, pois que é bem claro que, na *Crítica da Razão Pura*, o «destino» dos conceitos é o de serem aplicados. No entanto, note-se que nos referimos a essa multiplicidade naquilo que ela poderá ser em si. Sabemos também como Fichte, por exemplo, criticou, como sendo falsa interpretação do verdadeiro espírito dos textos de Kant, o admitir-se a existência de um múltiplo em si. Mas se desaparecer esse x com um regime autónomo e desconhecido, desaparece também toda a doutrina dos números em sentido positivo (3), assim como a importante distinção do § 77 da *Crítica da Faculdade de Julgar* entre entendimento intuitivo e entendimento discursivo.

Encarando-a somente como «aquilo que é ordenável» pelas formas *a priori*, torna-se claro que, em si, a multiplicidade tem um regime próprio (para nós igual a x) independente do entendimento, que se poderá sempre aplicar desta ou daquela maneira.

---

(1) Veremos pela continuação da análise que a definição deste entendimento não humano é muito mais positiva que as definições encontradas em obras anteriores.

(2) Ak. V, 406.

(3) Cf. Ak. III, 209-210; B 307.

Digitalizado com CamScanner

Num texto de Oswaldo Market sobre *A Multiplicidade e a Imaginação*, encontramos uma interpretação que parece confirmar aquela nossa fórmula, se pensarmos sobretudo na multiplicidade como correspondendo à *matéria* do fenómeno: «Mas voltemos ao múltiplo. Quando consideramos de mais perto o uso da palavra, observamos que ela é precisamente o portador da única explicitação do "conteúdo" da matéria. Se a matéria for descrita de facto como aquilo que "corresponde à sensação", então temos de confessar que ela é em si mesma um x que envolve uma multiplicidade, isto é, uma suposta indeterminação sem forma. A matéria é um x porque tudo aquilo que dela conhecemos faz já uso da forma, por isso do elemento subjectivo do conhecimento.» (1) A multiplicidade *em si* é sempre, se quisermos, mais suposta que real, pois que dela, na sua integralidade, não pode haver um conhecimento positivo. A simples expressão «multiplicidade da intuição empírica» é problemática, pois que, atendendo só ao plano do conhecimento sensível, se repararmos que um qualquer fenómeno intuído está sempre subordinado às condições formais do espaço e do tempo e que, por sua vez, estes são divisíveis ao infinito como grandezas contínuas que são, torna-se fácil concluir que a multiplicidade em causa nessa intuição particular é ela própria um *quantum infinitum*. A multiplicidade será então sempre o campo invariável (segundo uma extensão infinita e também suposta) a que se aplicará, segundo a fórmula kantiana, o *geral-analítico* [Analitisch-Allgemein], isto é, os conceitos. Por outras palavras, e no dizer de Kant, o entendimento humano *nada determina a respeito do* **particular**; «e é contingente o modo diverso como podem surgir coisas diferentes que, porém, se combinam sob um sinal comum» (2).

Isso significa então uma impossibilidade de determinar a multiplicidade *integral* do particular, o que, por sua vez, faz com que este apareça como contingente, já que será sempre fortuito que o nosso entendimento entre em acordo (e sintetize) com certas intuições particulares e não com outras. *Para que esse carácter fortuito desaparecesse seria preciso que a multiplicidade fosse determinada integralmente pela nossa inteligên-*

---

(1) Oswaldo Market, «Das Mannigfaltige und die Einbildungskraft», in *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongress*, Mainz, 1974, p. 262.

(2) Ak. V, 406. Adickes compreende bem esta incapacidade do geral ou conceito determinar o particular, ao especificar que o entendimento discursivo encontra o particular a partir do conceito «sem que pudesse porém, deduzir somente deste, aquele» (E. Adickes, *Kant als Naturforscher*, Bd. 2, Berlin, 1925, p. 475).

Digitalizado com CamScanner

cia. Ora essa eventualidade, impossível para nós, conduz à ideia de um *todo da multiplicidade* que será objecto também de um diferente entendimento. E uma *totalidade da multiplicidade é convertível numa totalidade de partes*, pois que, no todo perfeito, o múltiplo nele contido só pode consistir em partes. Estamos já em pleno *paradigma orgânico* e neste ponto da demonstração, por contraste com entendimento intuitivo, podemos já relacionar com o importante § 65, que define os fins naturais como seres organizados segundo a teoria da correlação *todo-partes*, já nossa conhecida. É curioso notar que existe um paralelismo importante entre a definição dos entendimentos do § 77 (e dos correspondentes objectos de conhecimento) e a definição do organismo como finalidade natural do § 65. O que demonstra que o *paradigma orgânico está no centro da argumentação kantiana*. Exploremos um pouco este paralelismo.

O entendimento intuitivo deve ir do *geral-sintético* para o particular, ou, diz Kant, da intuição de um todo para o particular, «isto é, do todo às partes». Por isso é um entendimento que, ao representar o todo, «não contém em si a *contingência* da ligação das partes, para tornar possível uma determinada forma do todo» (1). Assim encontramos o que um pouco atrás referíamos: a determinação de, somente, certas partes indicarem a margem da contingência que as liga ao entendimento humano discursivo. Aquilo que este determina não é nunca a *forma do todo*, mas uma *certa e particular forma do todo*. Por isso o nosso entendimento tem uma constituição tal que deve ir das partes às formas de totalidade possíveis que integrarão aquelas. Nunca estamos na posse (porque não intuímos a estrutura do mecanismo infinito, quer de uma produção da natureza, quer da própria natureza) da estrutura total de um mecanismo natural. Se assim fosse, não só, como diz Cassirer, «no primeiro membro da série dos seres [ou da cadeia, acrescentaremos, dos infinitos momentos que se estendem numa cadeia de causas e efeitos] examinada conter-se-ia já a totalidade desta série e a totalidade ideal e efectiva da sua estrutura», como também seria impossível ao entendimento não intuitivo «encontrar o fundamento da possibilidade de tais produtos da natureza no mecanismo desta» (2).

Mas, como vimos (§ 71), também não podemos afirmar a *impossibilidade* da produção de seres naturais pelo simples mecanismo da natureza; aquilo que, aliás, é pensável, é que existe uma

(1) Ak. V, 407.
(2) Ak. V, 406.

Digitalizado com CamScanner

inteligência que, ao abranger numa só intuição imediata a multiplicidade do particular, conhece desse modo a infinita cadeia causal mecânica que está na origem dos múltiplos produtos da natureza. Nesse caso, o **logos** *de cada produção identificar-se-á com a própria totalidade das relações causais mecânicas* **(nexus effectivus)** *que tornam mecanicamente possível esse produto natural, o que, imediatamente, se converte na totalidade das relações causais mecânicas da natureza em geral, o que se converteria ainda numa natureza numenal ou em si.* Só que, pelo facto de nos podermos representar essa totalidade (ter dela uma ideia), não nos é permitido conhecer, nem a totalidade, nem o tal *logos* que será afinal condição de possibilidades das partes. O curioso é que estas, para o nosso entendimento, são contingentes, mas se lhe dermos uma extensão infinita numa dada série também infinita, tal série adquire de imediato uma causalidade que a obriga a colocar-se como determinável por um outro modo de conhecer. Essa causalidade parece já relevar, por analogia, de uma razão prática e Kant, numa *Reflexion*, diz isso mesmo: «A causalidade da série total do contingente, por conseguinte do aparecimento e do começo do mesmo, não é física mas sim prática, isto é, deriva da liberdade» (1). Estaríamos assim perante um entendimento em que as inevitáveis dicotomias próprias do nosso se diluiriam completamente.

A nossa capacidade para apreender fenómenos extensos (como todos extensos) é estudada nos Axiomas da Intuição da Analítica dos Princípios da *Crítica da Razão Pura.* As formulações de Kant relativamente aos *Axiomas da Intuição*, enquanto princípio do entendimento deduzido das categorias da quantidade, aplicam-se a este ponto da terceira Crítica. Está em causa naqueles Axiomas a definição de grandeza extensiva e o nosso modo próprio de percepcionar uma dada grandeza (fenómeno ou grandeza matemática). Em ambos os casos, é pela representação das partes que se representa o todo, e este pressupõe e depende daquelas.

Voltando um pouco atrás, à definição do entendimento discursivo, existirá, num primeiro momento, uma determinação dos particulares pelo conceito e, depois, a síntese da multiplicidade desses particulares já conceptualizados, na representação do todo. Tal como com as grandezas extensivas, também se passa com a natureza que «um todo real da natureza deve-se considerar somente como efeito das forças motoras concorrentes das

(1) *Reflex.* 4600, Ak. 17.4, 606.

Digitalizado com CamScanner

partes» (1). Estamos em pleno registo do entendimento discursivo, *intellectus ectypus*, que, como nota Kant, tem necessidade de imagens. Como tal, ser-lhe-á necessário descobrir a única imagem em que a relação todo-partes não possa permanecer ensombrada pela contingência e que, segundo a sua *forma interna*, elimine a contingência da ligação entre as suas partes e destas em relação ao todo. *Tal imagem só o organismo a pode dar.* Claro que para um entendimento intuitivo não será necessária uma tal imagem, isto é, a forma interna *sui generis* que o organismo nos apresenta. *Somos nós quem precisa da imagem do organismo para nos aproximarmos do que seria essa intuição de uma totalidade infinita de partes.*

Há aqui, no entanto, uma importante precisão a fazer: se nos é permitido, para efeitos metodológicos, pensar um entendimento específico arquetípico, não nos é possível *colocarmo-nos exactamente no seu lugar.* Para isso seria necessário algo obviamente *contraditório: conceptualizar uma intuição absoluta.* É o que muito bem formula A. Riehl, ao notar que «para tornar como que objectivas a sistematicidade na organização das coisas e a completa legalidade dos acontecimentos, legalidade que se estende até ao singular, não basta a aceitação de um entendimento como sustentáculo originário das coisas; necessitamos, como Kant também não deixa de notar, de aceitar suplementarmente que este entendimento exerça sobre nós efeito de um modo conceptual (...)» (2). De que modo, pois, poderá o entendimento discursivo sofrer tal «efeito»? Como esclarece Kant, a suposição de um tal intelecto conduz-nos tão-só à Ideia deste e à conclusão que tal Ideia não envolve contradição alguma (3). Ora, representar a Ideia desse entendimento intuitivo é muito diferente de pretender deduzir imediatamente a possibilidade das partes do todo em si. À primeira vista tratar-se-á de uma distinção subtil, mas que se reveste de indiscutível significado na economia do desenvolvimento do § 77. Trata-se ainda

---

(1) Ak. V, 407.

(2) A. Riehl, *Der Philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, 2, Leipzig, 1887, p. 344.

(3) Cf. Ak. V, 408. Podemos mesmo dizer que, mesmo quando nos colocamos na situação mais próxima possível do ponto de vista do entendimento intuitivo, o nosso modo de conhecer nunca deixa de ser imagético [ectypus]. Nessa situação em que a possibilidade das partes supõe a representação de um todo como um fim, continuamos a precisar desde logo de partes discretas (e não contínuas). Ou seja, não é possível libertarmo-nos das condições formais que regem a nossa sensibilidade e esta deve intervir sempre, mesmo em relação a uma ideia em princípio incongruente com a ordem da sensibilidade, como o é uma ideia da razão.

Digitalizado com CamScanner

de determinar sem equívocos aquilo que está de acordo com as nossas faculdades cognitivas e aquilo que não está.

A seguinte passagem é de grande importância para ajudar a esclarecer as distinções aludidas: «Se, assim, não quisermos representar-nos a possibilidade do todo como dependendo das partes, o que é adequado ao nosso entendimento discursivo, mas se, pelo contrário, quisermos representar-nos à medida do entendimento intuitivo (criador de imagens originais) a possibilidade das partes (segundo a sua natureza e ligação) como dependendo do todo, não pode acontecer, precisamente por causa dessa mesma propriedade do nosso entendimento, que o todo contenha o fundamento da possibilidade da conexão das partes (o que seria contraditório com o modo de conhecimento discursivo), mas, pelo contrário, somente que a *representação* de um todo contenha o fundamento da possibilidade da forma do mesmo e da conexão das partes a ele pertencentes.» (1)

§ 35. DISTINÇÃO ENTRE *TODO EM SI E REPRESENTAÇÃO DO TODO* COMO DISTINÇÃO ESSENCIAL PARA A CONGRUÊNCIA INTERNA DO IDEALISMO CRÍTICO E PARA A FUNDAMENTAÇÃO DO CONCEITO DE FIM

O aspecto mais importante do excerto transcrito é, sem dúvida, a distinção feita por Kant entre *todo* e *representação do todo*, distinção já referida atrás. E também é de sublinhar que, enquanto o entendimento intuitivo conteria «o fundamento da possibilidade das partes», o nosso representa «o fundamento da possibilidade da *forma*» [subl. nosso] do todo. A palavra aqui fundamental é *forma*.

Como já foi mencionado, tal diferença significa a manutenção de um abismo intransponível entre dois tipos de entendimento, e consegue-se fazê-lo retirando ao homem a possibilidade de adquirir um ponto de vista que só *no lugar do todo* poderia ter. Desse ponto de vista, realizaria sem dúvida uma intuição imediata que lhe permitiria conhecer o fundamento da possibilidade das partes e da sua conexão. *Seria o mesmo que dominar todo o mecanismo da natureza e poder discernir, através dele, a própria geração dos produtos naturais.* No fundo, *a intuição das partes, ainda segundo esse entendimento criador, seria praticamente simultânea à percepção do todo.* Mas de que nos servirá imaginar esse todo e a infinitude das suas partes, agindo

(1) Ak. V, 407-408.

Digitalizado com CamScanner

mecanicamente, um todo que afinal seria «um produto das partes e das suas forças e faculdades de se ligarem por si próprias» (1), se esse modo mecânico de produção sai fora do alcance do nosso entendimento *imagético* e não criador? Aquilo que está ao nosso alcance (e aqui se situa a distinção importante), é *representar-nos* um todo que seja o *efeito* cuja *representação* é considerada *causa* da sua possibilidade. À representação desse todo, poder-se-á chamar então *fim*, e esse modo de pensar a possibilidade do todo converte-se curiosamente na representação da «possibilidade da sua forma e da conexão das partes a ele pertencentes». Por outras palavras: se é verdade que não podemos colocar-nos e identificar-nos com o ponto de vista da intuição totalizante de um entendimento que prescinde de imagens, pelo menos é-nos possível representar o todo como o *efeito* cuja representação funcione como *causa* da sua própria possibilidade. Estamos então perante uma causalidade segundo fins, uma causalidade teleológica, aquilo que Kant também designa por *nexus finalis*. E, como também era afirmado no início do § 63, é a experiência que conduz a nossa faculdade de julgar à concepção de uma causalidade desse tipo: face a determinados seres deveremos apreciá-los de forma a «colocar a ideia do efeito como fundamento da causalidade da sua causa, enquanto condição de possibilidade daquela causalidade» (2).

No universo dos objectos práticos encontram-se facilmente inúmeros casos contendo tipos de causalidade semelhantes a este. Num exemplo do próprio Kant, a casa é causa dos proventos do respectivo aluguer, mas inversamente a representação destes pode ser considerada como causa da sua construção. É assim, pois, que se chega ao conceito de um *todo como fim* cuja possibilidade supõe então a *ideia de um todo*, diferente na sua relação com as respectivas partes do todo em si, e cuja relação de dependência com essas mesmas partes é essencialmente diferente. E aqui radica outro ponto de interesse que nos coloca imediatamente perante a *imagem orgânica* que aparece aqui com toda a sua importância central. O entendimento intuitivo, como é legítimo supor, e já que pode discernir de imediato a totalidade infinita das partes, tem também a capacidade para conhecer, seja a natureza, seja os produtos naturais, como processos *contínuos* que produzem esse mesmo todo. A necessidade mecânica própria desse todo equivale à existência de partes *contínuas*. Ora um entendimento imagético só poderá discernir nesse todo *partes discretas*, cuja possibilidade pressupõe como

(1) Ak. V, 408.
(2) Ak. V, 367.

Digitalizado com CamScanner

fundamento a ideia de um todo como fim. Nesta incapacidade de discernir o *contínuo* e em percepcionar inevitavelmente o *discreto* reside também uma diferença importante, paralela à diferença entre o *todo* e a *ideia do todo*. Nesta incapacidade radica, também, o conceito de fim ou de apreciação teleológica (1).

Ora é o organismo que nos dá a oportunidade de ter essa representação de um todo como princípio de possibilidade das partes e da respectiva conexão. Só ele nos dá ocasião para o discernimento de partes, as quais dependem, na sua totalidade, da forma do todo organizado, e cuja possibilidade o supõe. Um todo, tal como «nos devemos, é claro, representar um corpo organizado» (2).

O organismo será, pois, a imagem que mais nos aproxima do todo absoluto que é o objecto do entendimento intuitivo, a imagem que mais nos aproxima, por isso, do supra-sensível (3).

Como já foi dito, estas formulações em que Kant esclarece a ideia de um todo e a relação com as partes, próprio de um entendimento imagético, são paralelas às feitas no § 65, no qual se especifica concretamente as duas condições necessárias e suficientes para definição de uma finalidade natural. Esse paralelismo já é mais compreensível, a partir do momento em que a imagem orgânica nos apareceu como a possível representação de um todo para o nosso entendimento. Recordemos (Cf. § 29) essas duas condições:

«Para uma coisa como fim natural exige-se em *primeiro lugar* que as partes (segundo a sua existência e forma) só sejam possíveis através da sua relação com o todo. Pois a própria

---

(1) Donde poderíamos estabelecer esquematicamente as seguintes correlações:

$$\frac{\text{todo}}{\text{representação do todo}} = \frac{\text{partes contínuas}}{\text{partes discretas}} = \frac{\text{todo informe}}{\text{representação do todo segundo uma forma}}$$

(2) Ak. V, 408.

(3) Será incorrecta, porque insificiente, esta formulação, pois que, na parte sobre o juízo estético, Kant define uma outra imagem simbólica do supra-sensível: o belo. Sem descer a pormenores ligados a uma teoria difícil, diremos tão-só que à faculdade de julgar estética cabe exprimir um prazer que exige a concordância de todos os homens, algo que não é «nem natureza e também não é liberdade, mas que, porém, está conectada com o fundamento da última, o saber, o supra-sensível» (Ak. V, 353).

Mais precisamente, então, serão o *belo* e o *organismo* os dois principais índices do supra-sensível.

Digitalizado com CamScanner

coisa é um fim, por conseguinte apreendido sob um conceito ou uma ideia que deve determinar *a priori* tudo o que nela deve estar contido.» (1) E, especificando ainda mais: «Se, contudo, uma coisa como produto natural deve conter em si mesma e na sua possibilidade interna uma relação a fins, isto é, ser possível somente como fim natural e sem a causalidade dos conceitos de seres exteriores a si, então é de exigir, em *segundo lugar*, que as partes dessa coisa se liguem nela para a unidade de um todo, e que sejam reciprocamente causa e efeito da sua forma. Pois só desse modo é possível que inversamente (reciprocamente) a ideia do todo determine, por sua vez, a forma e a ligação de todas as partes: não como causa — pois então estaríamos perante um produto da arte — mas como fundamento de conhecimento da unidade sistemática da forma, e ligação de todo o múltiplo que está contido na matéria dada, para aquele que aprecia isso.» (2)

Como se vê, a dependência das partes em relação ao todo faz-se também através da prévia ideia desse todo que, por sua vez, determina essas partes, até na sua forma e na respectiva ligação. Essa ideia não se pode identificar com o todo *em si* (não se está perante números, mas perante fenómenos), mas sim com um fundamento do conhecimento da causalidade que estabelece a conexão das partes.

O ponto de vista do entendimento intuitivo foi, pois, um *precioso auxílio metodológico* para retirar, da impossibilidade do nosso acesso a ele, por um lado e, por outro lado, da insuficiência de simples ligações mecânico-causais, uma *terceira hipótese média* em relação a estas alternativas extremas, e que é correlata de uma imagem privilegiada da relação todo-partes. Ela deverá ser aproveitada para estender à natureza aquela mesma legalidade que a representação do todo permite, como um efeito cuja representação é fundamento da própria possibilidade das coisas: a legalidade dos fins.

A totalidade da natureza enquanto sistema de fins, surge então como consequência da propriedade de um entendimento discreto e imagético. *O paradigma do organismo, imagem que medeia entre o simples mecânico ocasional e o absoluto sistema mecânico necessário, é autêntico paradigma organizador.* Como lembra Kant numa *Reflexion* (5994): «A ordem da natureza, isto é, a forma da mesma segundo regras, não simplesmente segundo acontecimentos, mas segundo disposições originárias, é,

(1) Ak. V, 373.
(2) Ak. V, 373.

Digitalizado com CamScanner

segundo a sua origem, ou automática, ou orgânica. (...) A primeira ordem acontece através de forças internas, mediante o influxo físico; a segunda através de uma força diferente da força da natureza, segundo uma harmonia predeterminada.» (1)

§ 36. A INAPLICABILIDADE DA TEORIA DA EXPERIÊNCIA DAS *ANALOGIAS* AO CONHECIMENTO DA *BILDENDE KRAFT*

Uma *bildende Kraft* não é conhecível, nem sequer pensável, segundo nenhuma analogia. Isso significa que a ela não é aplicável o quadro categorial exposto na primeira Crítica, ou ainda que as condições de aplicação dos conceitos puros do entendimento não se adequam ao conceito de uma força formadora, tal como foi anteriormente definida. Neste caso, nem as categorias, nem os princípios do entendimento — que «não são senão regras da utilização objectiva das primeiras» (2) —, servem para explicar o *tipo de mudança da substância* que envolve aquela força.

Lembremo-nos de que, na Segunda Analogia da Experiência da Analítica dos Princípios, Kant, ao estudar a transformação da substância do ponto de vista da sucessão, fazia-o na base de uma suposição *a priori* de ligações de causa e efeito de tipo *irreversível*. Essas ligações não serão afinal mais do que determinações do sentido interno do sujeito, e é assim que a transformação estudada se situa exclusivamente num eixo temporal da série dos fenómenos. O que interessa exclusivamente será saber que «o múltiplo dos fenómenos é sempre gerado sucessivamente na mente» (3) e que há uma *objectividade* desta sucessão que se processa *segundo uma regra* (4). Por outras palavras, o que interessa a Kant, no seu sistema da experiência de 1781, é explicar como a ligação causal entre dois estados de uma substância tem o seu fundamento na série do tempo enquanto determinada por uma regra do entendimento do sujeito. Isto é, *a ligação causal é de algum modo extrínseca à substância que muda.* Esta muda enquanto determinação do sentido interno do sujeito onde os vários estados (que afinal são os dele) se ligam segundo uma lei *a priori*.

---

(1) Ak. 18.5, 418.
(2) Ak. III, 147 (A 161/ B 200).
(3) Ak. III, 168 (A 190/B 235).
(4) Cf. Ak. III, 170 (A 193/B 238).

Digitalizado com CamScanner

Mas a mudança processada segundo uma força formadora não envolve somente um vector temporal. Com efeito, a *reversibilidade* das causas e efeitos que se processa na totalidade das suas partes faz com que as relações no seio da multiplicidade que constitui a substância como um todo, sejam muito mais complexas que a mera unilinearidade da sucessão dos estados ou fenómenos na série irreversível do tempo. Agora aquilo que é determinado como causa, não só influi sobre o efeito por si produzido, mas também este, por sua vez, influi sobre aquela, podendo dizer-se dessa causa que é, afinal, efeito de si mesma ou da sua própria causalidade. As várias partes determinam elas próprias as suas relações recíprocas, entre si e em relação ao todo: «Num tal produto da natureza, cada uma das partes, assim como existe somente através das restantes, é também só pensável enquanto existindo *para* as outras e *para* o todo, isto é, como instrumento (órgão).» (1) O que significa que as relações recíprocas não são extrínsecas às partes da substância como todo, mas que são relações, elas próprias, determinadas pelo *logos* dessa força formadora da substância. Há um carácter intrínseco, perfeitamente irredutível, nessa «força formadora» a que também podemos chamar, simplesmente, «vida». Nicolai Hartmann é dos autores que melhor exprime esse conceito, dentro de um espírito e de uma letra que coincide com as formulações de Kant e as aprofunda ao mesmo tempo. Na sua *Philosophie der Natur*, diz Hartmann que aquilo que se deve entender por vida «não é, por isso, algo que sobrevenha de fora à forma orgânica, como um princípio estranho a si — nem como "enteléquia", ao modo aristotélico, nem como "alma vital" —; trata-se mais da unidade que resulta do crescimento, da unidade dos múltiplos processos que, de antemão, são próprios das formas parciais da forma total, de tal modo que, no todo como em parte, a forma se gera e desaparece com a função e esta com aquela» (2). Diremos finalmente que o *conhecível* para Kant exprime claramente as relações no tempo enquanto determinações do sentido interno, e que a força formadora não é conhecível porque ela própria forma ou *informa* as relações temporais que passam a ser suas determinações.

Recuo pois de Kant em relação à utilização de tal força por razões que se prendem com a estrutura da experiência possível da *Crítica da Razão Pura*. Mas o conceito de fim que, afinal, nasce do confronto entre entendimento discursivo e intuitivo,

(1) Ak. V, 373.
(2) N. Hartmann, *Philosophie der Natur, Abriss der speziellen Kategorienlehre*, Berlin, 1950, p. 517.

Digitalizado com CamScanner

implicará também um abandono de tal força. É que aquilo que é possível ao nosso entendimento imagético é a representação de um todo, pela qual representaremos também a possibilidade das partes. O que equivalerá à definição de um objecto técnico. O organismo que serviu de paradigma parece então reduzir-se ao produto da arte e a perfeição fica amputada de grande parte da sua especificidade. Estamos realmente num ponto limite difícil da filosofia de Kant, sobretudo no que respeita à sua vertente teorética. A relação causal determinada pela *força formadora* escapa-se assim a qualquer tipo de analogia com um outro processo natural susceptível de ser dado na intuição e que lhe possa ainda servir de *símbolo* (1). Por isso Kant diz que para «falar com rigor, a organização da natureza nada tem de análogo com qualquer causalidade que nós conheçamos» (2). Em relação à beleza da natureza ainda será possível achar algo que possua analogia com ela, isto é, a arte. Mas, neste caso, referimo-nos tão-só a uma intuição de *forma externa*, enquanto no organismo o que está em causa é a *forma interna* de certos produtos, ou seja, a sua *perfeição interna*. É esta dimensão interna que possui como fundamento uma certa relação das partes, o que *é mais* do que mero artefacto técnico.

Dizendo isto, a verdade é que Kant é obrigado a não empregar, *sequer heuristicamente*, o conceito de uma *força formadora*, e a remeter o organismo para o paradigma do objecto técnico. Em consequência, a perfeição ou completude do organismo que a razão nele pode discernir é uma perfeição unicamente determinada pela *ideia ou representação do todo*, e é só a partir desta que poderão ser deduzidas as partes, que completarão integralmente essa *ideia-representação*. Para conhecer a causalidade dessa força formadora seria preciso mais do que a concepção dessa ideia de um todo; seria preciso também saber como cada parte, «enquanto órgão, produz as outras partes (e, em consequência, cada uma, outras e reciprocamente)» (3). Tal significaria, como já atrás foi notado, um conhecimento (impróprio do nosso entendimento imagético-discursivo) da totalidade das partes e da actividade transformadora destas entre si. Mas aí está em jogo um *logos* que não pode estar contido na mera representação de um todo, em relação ao qual será fácil (como no objecto técnico) deduzir as partes integrantes.

---

(1) Cf. § 59 da *K. U.* já mencionado no Cap. IV. Por exemplo, um corpo organizado será *símbolo* de uma monarquia constitutucional.
(2) Ak. V, 375.
(3) Ak. V, 374.

Digitalizado com CamScanner

§ 37. NATUREZA LIVRE E IMAGINAÇÃO TRANSCENDENTAL: A INTERPRETAÇÃO DE KAULBACH

Este tipo de causalidade de uma *bildende Kraft* é aquele que é próprio de uma *natureza livre*, para utilizar a expressão de Friedrich Kaulbach. Em artigo intitulado *Esquema, Imagem e Modelo segundo os pressupostos do pensamento de Kant*, este autor analisa excelentemente os limites da actividade cognitiva do entendimento em relação a uma causalidade do tipo de uma *bildende Kraft*, sendo indubitavelmente dos comentadores de Kant aquele que, com mais pertinência, isolou essa temática, desconhecida para a maior parte. É também, por isso, aquele que, nesta temática, mais se aproxima das nossas próprias análises. Vale a pena então dedicar ao texto referido alguma atenção.

A questão que Kaulbach coloca é a de saber se, efectivamente, às produções da «natureza livre» é aplicável algum esquematismo, entendendo por aquela uma entidade criadora de figuras nas quais existe uma espécie de auto-sinalização e autodescrição na forma de um movimento interno próprio. Assim, essa natureza produz o ser vivo, os organismos, não o corpo físico, mas sim o corpo vivo. Dir-se-á então que há uma incapacidade natural do esquematismo do entendimento se aplicar a este «movimento interno» da natureza livre: «As figuras produzidas pelo entendimento, através da série da síntese, são resultado da construção que procede de ponto a ponto, segundo uma regra da "síntese sucessiva" que liga. É decerto a "imaginação" em jogo, mas as imagens produzidas são compostas de modo construtivo de elementos figurativos; elas representam a regra construtiva e não a livre construção da imagens.» (1)

Desta situação de impasse, determinado pela própria natureza das nossas faculdades cognitivas, resulta, ainda segundo o mesmo autor, uma dialéctica entre uma «natureza presa» e uma «natureza livre», visível sobretudo na última Crítica, a qual traz para primeiro plano o organismo vivo, a geração, o crescimento, numa teoria da finalidade interna. A pergunta será então se, no quadro dessa dialéctica, também aparece um esquema possível para a «natureza livre», sobretudo quando Kant fala numa «técnica da natureza» (2). A resposta de Kaulbach é clara e está obviamente de acordo com o conteúdo do nosso já conhe-

(1) F. Kaulbach, «Schema, Bild und Modell nach den Voraussetzungen des kantischen Denkens», in *Kant-Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, hersgg. G. Prauss, Kölln, 1973, p. 111.

(2) Cf. *op. cit.*, p. 117.

Digitalizado com CamScanner

cido § 65: «Mas onde, não o entendimento, mas a natureza livre produz, aí também já não é possível o "conhecimento" em sentido próprio, aí só se "aprecia" o existente. É que aí a figura é já dada pela própria Physis, em vez de ser construída *a priori* pelo entendimento.» (1) Tendo ainda em conta que — como Kaulbach muito bem nota — a natureza como um todo é afinal uma réplica do organismo, deverá ainda perguntar-se se há para a «natureza livre» uma razão. A resposta só pode ser análoga à da questão anterior, já que, tratando-se agora de um sistema orgânico (a natureza como todo), este revela-se tão rebelde a um qualquer esquematismo do entendimento como qualquer organismo vivo tomado individualmente. Pelo que, na perspectiva de Kaulbach, é finalmente a faculdade de julgar, na sua modalidade reflectinte, que resolverá a situação contraditória em que se colocam frente a frente duas naturezas diferentes. E para completar essa alternativa ao esquematismo do entendimento, eis que também uma outra forma de «sensibilização» da ideia que é «o todo da natureza» é pensada por Kant: a exibição [Darstellung] indirecta, própria do símbolo de que Kant fala no § 59, e que já estudámos neste trabalho, sobretudo no Cap. IV.

Kaulbach sugere assim que é neste procedimento, em que a faculdade de julgar descobre um *símbolo* que é, ao mesmo tempo, *modelo*, que Kant fornece a chave que permite ultrapassar os limites do entendimento e da imaginação em relação a uma esquematização apropriada à «natureza livre». O procedimento analógico da faculdade de julgar vai colmatar as incapacidades do esquematismo.

Mas a aplicação deste modo de conhecimento e controlo da «natureza livre», vê-a Kaulbach no âmbito das ciências físicas (2), o que não é de todo a ordem privilegiada onde aquela natureza se exprime. Kant é muito claro quanto ao domínio natural por ele escolhido em que, de forma irredutível, a técnica da natureza trabalha: o organismo vivo, com a sua força arquitectónica interior. Esta ordem natural é refractária a um esquematismo *a priori* traçado pela imaginação produtora ao serviço dos conceitos do entendimento, mas *não o é menos a qualquer tipo de analogia* ou «sensibilização» indirecta a descobrir pela faculdade de julgar. Lembremo-nos de que Kant define a estrutura da *analogia como uma equivalência entre as regras de reflexão* do conceito ou ideia simbolizados e o respectivo símbolo ou intuição

(1) Cf. *op. cit.*, p. 117.
(2) Cf. *op. cit.*, pp. 126-127.

Digitalizado com CamScanner

sensível que o exibe. Assim, um estado constitucionalmente organizado poderá ser simbolizado por um corpo orgânico. Mas o que Kant também diz é que o tipo de causalidade existente nessa «natureza livre», representada no organismo vivo, não é passível de uma qualquer analogia por nós conhecida. Isto quer dizer, como já referimos atrás, que *não é possível encontrar na natureza — ou sequer construir pela imaginação — um objecto da intuição contendo virtualidades que tornem possível uma forma de reflexão apropriada ao movimento interno do ser vivo na sua relação todo-partes.* Kaulbach omite, assim, também de uma teoria do símbolo — ou modelização, como também lhe chama — o carácter irredutível do organismo vivo, ou melhor, da sua causalidade, e as consequências que isso terá para Kant em termos sistemáticos.

Por tudo isto, a maior parte das vezes, confunde-se, no Kant da terceira Crítica, os planos da vida e do artefacto, justamente devido às intrínsecas limitações colocadas ao sujeito pelo idealismo crítico (1); as passagens do § 65 em que de maneira clara são diferenciadas as duas forças que lhes estão subjacentes, a saber, respectivamente, a *força formadora* e a *motora*, são precisamente excepções importantes a essa indiscriminação praticada entre as duas modalidades de organização. Aliás, o § 77 vai sancionar esta redução a uma só modalidade de organização técnica ou artefactual.

§ 38. VALOR SISTEMÁTICO DA PERFEIÇÃO ORGÂNICA

Por outras palavras, *a perfeição interna do organismo vivo é um conceito com valor sistemático fundamental e que a faculdade de julgar vai pedir emprestado à razão, ainda que Kant, pelas fronteiras impostas pelo seu criticismo, a converta numa perfeição técnica.* No fundo, em Kant — e seria interessante ver até que ponto não acontece o mesmo com a moderna Biologia — *a organização da vida é conhecida*, ainda que só aproximativamente, *por analogia com a organização do objecto técnico*, embora tal analogia não seja explicitamente reconhecida

(1) Um autor que percebe com clareza esta redução é Eric Weil, ao comentar precisamente este tema da *K. U.*: «Não podemos conceber a organização viva, esta relação circular dos fins, das causas e dos meios, a não ser em analogia com a arte — nós, porque nada impede de conceber uma inteligência que compreendesse de que modo mecanismo e causa final colaboram e, por fim, coincidem.» (Eric Weil. *Problèmes Kantiens*, Paris, 1970, p. 77).

Digitalizado com CamScanner

pelo mesmo Kant. É a solução que resta quando se afirma que é impossível qualquer analogia entre a vida e outro qualquer tipo de causalidade.

Não deixa de ser verdade também que, do ponto de vista genético, o organismo vivo é anterior ao organismo artificial: «nenhum instrumento da arte pode ser assim, mas somente os da natureza que fornece toda a matéria aos instrumentos (mesmo os da arte)» (1), nota-se ainda no § 65. Assim, é por pura impossibilidade cognitiva do sujeito que a redução ao artefacto é feita. Mesmo de um ponto de vista heurístico de uma filosofia do *como se, de que serviria uma força formadora nem sequer pensável analogicamente*? Qual o seu lugar numa *Naturwissenschaft?* Qual enfim o lugar de um *logos*, ínsito à natureza em si, numa filosofia crítica?

Somos, pois, levados a admitir que as conclusões a que chegámos no Cap. XV, acerca do processo cognitivo equivalente à apreciação de um ser como fim natural, devem ser entendidas com as devidas restrições, próprias das que uma filosofia crítica impõe. Veremos melhor, na 3.ª Sec., as consequências que este «recuo» kantiano em relação ao conhecimento do ser orgânico natural produz em relação a uma teoria do indivíduo no quadro do sistema. A este respeito verifica-se que é a *razão prática* que determina finalmente, ou produz mesmo, a «imagem» orgânica (para lá da imagem técnica), ainda que para ela não encontre, por analogia, nenhum exemplo no mundo natural. Que intuição empírica pode apresentar só por si à faculdade de julgar uma «regra de reflexão» semelhante ao conceito do ser orgânico natural que se define: «*Um produto organizado da natureza é aquele em que tudo é fim e, reciprocamente, também meio*» (2)? Que uma parte (do múltiplo que integra o todo) não seja só um *meio* para a realização do todo (como numa organização técnica), mas que seja ao mesmo tempo *fim*, é algo que não tem possível analogia com qualquer processo por nós percepcionável no mundo natural. Visto o problema doutra perspectiva, *o juízo teleológico reflectinte não pode abarcar a complexidade das relações causais do múltiplo que, enquanto partes, integram o ser vivo.* No início do § 63 é significativo o modo como Kant definia uma finalidade objectiva e material, isto é, como uma relação de causa e efeito, que compreendemos como legal somente quando colocamos como fundamento da causalidade da sua causa a ideia do efeito como condição de possibilidade desta

(1) Ak. V, 374.
(2) Ak. V, 376.

Digitalizado com CamScanner

causalidade. E Kant distingue seguidamente dois tipos de finalidade objectiva e material que se podem considerar como *produto artístico*, por um lado, ou como produto servindo de material para outros seres naturais, por outro, e a que chamamos simplesmente *utilidade* (para o homem) ou *conveniência* (para outro qualquer ser). Esta é uma finalidade *externa* e que se funda em critérios de tipo utilitarista e contingente: o boi deve existir para alimentar o homem e, por sua vez, a erva existe para alimentar o primeiro. Por isso interessa somente a Kant aquele primeiro tipo de finalidade, objectiva e material, mas também *interna*, que é a *produção artística* ou produto da arte humana. Em relação a esta, diz então Kant que se trata de uma «finalidade interna do *ser natural* [subl. nosso]» (1). Aqui se faz, pois, uma identificação clara entre o natural e o artefactual; a ambos se aplica o modo de apreciação que consiste em colocar o efeito como razão da causalidade da causa.

Mas como conhecer então o específico do organismo vivo, a interacção em *feed-back* e transformadora de todas as suas partes determinadas pela *bildende Kraft*, enfim, as qualidades que fazem com que nele toda a parte devia ser considerada, ao mesmo tempo, meio e fim? Ou seja, como tornar sensível a produção específica dessa força? Como já se mostrou, as razões para a impossibilidade desse conhecimento prendem-se com a própria essência da teoria da experiência da *Crítica da Razão Pura*. O máximo que Kant consegue, é desenvolver uma analogia que, no entanto, não é retirada do mundo natural e, por isso, não é aplicável nessa ordem. Trata-se de um exemplo não-natural e que, afinal, uma *ideia moral*. Eis como Kant apresenta tal analogia: «Inversamente pode-se esclarecer uma certa ligação — a qual contudo se encontra mais na ideia do que na realidade — através de uma analogia com os mencionados fins naturais imediatos. Assim se utilizou frequentemente a palavra organização para a instituição das magistraturas e mesmo de todo o corpo do Estado, por ocasião de uma transformação total, de um grande povo num Estado, recentemente empreendida. Assim, num tal todo, cada membro deve decerto não ser simplesmente um meio, mas sim, ao mesmo tempo, fim e, enquanto colabora na possibilidade do todo, ser determinado, por sua vez, pela ideia do todo, segundo o seu lugar e função.» (2)

---

(1) Ak. V, 367.

(2) Ak. V, 375, nota. A este respeito é de notar que um biólogo como Emil Ungerer observa que Kant terá dado um passo perigoso ao abandonar a apreciação do todo, a favor da apreciação do fim, a qual não apresenta somente o organismo como fim, mas também as partes

Digitalizado com CamScanner

Eis, pois, como o organismo vivo só encontra uma exemplificação precisamente numa ideia proveniente da razão, isto é, um Estado *organizado* e em que as partes integrantes são afinal pessoas ou sujeitos morais. Exemplo não-natural, pois. Como nota o próprio Kant, a verdade é que «se encontra mais na ideia do que na realidade».

Como conclusão, a análise do conceito de *perfeição interna* e a análise própria da *ideia* ou *representação de um todo* por parte do entendimento imagético-discursivo, e a articulação de tais análises com a natureza incognoscível da *força formadora*, (§ 65) vieram revelar-nos *as restrições com que devemos compreender o conceito de organismo em Kant:* a respectiva apreciação teleológica não contém uma discriminação em relação à organização técnica, e esta confunde-se com a organização natural ou do ser vivo.

como podendo ser, não só meios, mas também fins. «Aí se esconde», diz Ungerer, «a apreciação exterior ou relativa de fim, ao abrigo do conceito de causa final metida na apreciação da finalidade interna» (Emil Ungerer, *Die Teleologie und ihre Bedeutung für die Logik der Biologie*, Berlin, 1922, p. 85). Para a «lógica da Biologia» será perigoso abandonar a primazia do todo em relação às partes.

Digitalizado com CamScanner

3.ª SECÇÃO

A FILOSOFIA KANTIANA DO ORGANISMO E O PROBLEMA DO PARTICULAR COMO SINGULAR

Digitalizado com CamScanner

CAPÍTULO IX

A importância sistemática da descontinuidade orgânico-inorgânico. Significado da adesão kantiana à epigénese

§ 39. KANT FACE À TEORIA MONADOLÓGICA DA SUBSTÂNCIA

A defesa, feita por Kant, da teoria da *epigénese* contra outros sistemas teóricos que dominavam na fisiologia do seu tempo, vai finalmente permitir-nos aceder a outro ponto de vista importante, que se relaciona com a *heterogeneidade radical entre o ser vivo organizado e o inorgânico* (1). Adiantaremos que esta distinção essencial é extremamente importante para a manutenção de uma teleologia aplicável à ciência da natureza e, em última análise, para prender o sujeito nos limites próprios da sua finitude. Diremos também, desde já, que, na nossa opinião, é contra sobretudo as teorias de *tipo monadológico* que Kant se assume no § 81 da *Crítica da Faculdade de Julgar*, pois são essas que, designadas por ele por teorias da *pré-formação individual*, mais põem em causa uma descontinuidade entre vida e não vida. Acrescente-se que, nesta ordem problemática, Kant não faz distinção entre o orgânico e a vida.

O que, no entanto, mais nos importa é que a heterogeneidade e descontinuidade aludidas possuem um *significado siste-*

(1) Na Secção anterior sublinhámos a importância de uma redução praticada por Kant do ser organizado natural ao objecto organizado entendido como artefacto. Agora trata-se de algo muito diferente e que se relaciona simplesmente com a diferença existente nas coisas naturais entre aquilo que é orgânico e o que não o é.

Digitalizado com CamScanner

mático importante que não temos visto trabalhado noutros comentadores (1). Aliás, tal não aparece, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, como um tema perfeitamente isolado e como tal discutido. No entanto, um conveniente aprofundamento (dessa temática) e articulação com outras, fará com que nos apercebamos do lugar que ela ocupa, sobretudo quando a perspectiva em que nos movemos é a de uma preocupação sistemática, isto é, a integração, no todo de um pensamento, das várias partes que o completam de forma exaustiva.

Desde já, convém explicitar que é através deste problema que melhor se delineia o confronto com Leibniz, confronto que, oculto em toda a terceira Crítica, deverá ser extraído de certos desenvolvimentos de Kant, e que o intérprete atento reconhecerá como levando directamente ao âmago de questões fundamentais da filosofia leibniziana. Nomeadamente podemos perguntar: a defesa de uma descontinuidade, sem possível mediação, entre o ser organizado e o in-orgânico, a compreensão de uma certa génese da organização natural como sendo impossível de provir senão de uma outra forma de organização anterior, são princípios a que Kant adere e que, a serem infringidos, conduziriam a que outro sistema filosófico? *Sem dúvida ao sistema leibniziano* cuja monadologia fundamentará metafisicamente qualquer sistema de pré-formação individual contra o qual Kant pensa, utilizando para isso a defesa da doutrina epigenética.

Estes são, pois, os problemas que, na nossa opinião, constituem a via real de acesso à elucidação do confronto oculto entre Kant e Leibniz na segunda parte da terceira Crítica. Mas, ainda antes de verificarmos concretamente os modos como isso se processa nessa parte daquela obra, será conveniente, sempre de um ponto de vista da relação entre as obras e os problemas kantianos e da evolução interna desses problemas, recuar até à primeira Crítica e tentar saber como já se delineava uma oposição

---

(1) Só na obra, já por nós utilizada, de G. Lebrun é visível uma percepção da descontinuidade mencionada, como um problema de significado maior para a crítica da teleologia e, enfim, para um pensamento sistemático. O autor lembra que, em Kant, o teleológico não permite pensar a passagem do inorgânico ao orgânico e que a inclusão dos dois domínios numa «expressão comum» aponta antes para um materialismo de pesadas consequências para Kant. «Mas este materialismo para o qual desliza a *Schwärmerei* [entusiasmo místico] é também a morte da física, o esboço de um delírio que acabará por transplantar a dialéctica na natureza. As exigências metodológicas confirmam pois a análise da finitude: existe uma descontinuidade que nunca mais se deve perder de vista.» (G. Lebrun, *Kant et la fin de la Méthaphysique*, Paris, 1970, pp. 456-457).

Digitalizado com CamScanner

à monadologia na base das formulações aí desenvolvidas. *Tentaremos ver se as soluções aí entrevistas constituem pontos de arranque de futuras soluções dentro de uma mesma visão crítica.* Adiantaremos que esta é de facto a nossa opinião e interessa-nos encontrar momentos na *Crítica da Razão Pura* que efectivamente prefigurem e ajudem a compreender a importância sistemática de certos aspectos da *Crítica da Faculdade de Julgar* que implicitamente tenham relação com Leibniz.

Ainda que não contenha elementos relacionados com a questão do organismo, e particularmente com esta problemática em Leibniz, o texto da primeira Crítica que, por assim dizer, fundamenta qualquer oposição de Kant em relação àquele é, nomeadamente, a passagem, na Analítica Transcendental, sobre a Anfibologia dos Conceitos da Reflexão (1).

Já no Cap. VI foi necessário remetermos para este texto, no sentido de esclarecer um outro problema: a natureza da *reflexão* que, depois, na última Crítica, ocupa um lugar tão importante. Assim, sem que nos detenhamos nos objectivos desse texto, essencialmente pensado em função da filosofia leibniziana, vejamos como Kant determina o ponto fundamental donde deve partir a correcta interpretação crítica da monadologia.

Na Observação Sobre a Anfibologia, nota ele que «a monadologia leibniziana não tem outro qualquer fundamento a não ser que este filósofo representava a diferença do interior e do exterior simplesmente em relação ao entendimento. As substâncias em geral devem possuir algo de *interior*, o que é livre, por isso, de todas as relações externas e consequentemente da composição. O simples é por isso o fundamento do interior da coisa em si mesma. Mas o interior do seu estado não pode também consistir no lugar, na figura, no contacto ou no movimento (os quais são todos relações exteriores), e não podemos, em consequência, atribuir às substâncias nenhum outro estado interior senão aquele pelo qual determinamos interiormente o nosso próprio sentido, nomeadamente o *estado das representações*» (2).

No âmbito dos conceitos fundamentais da reflexão transcendental, e no que ainda diz respeito a Leibniz, verifica-se, pois, que é no *par de conceitos interior/exterior* que se situa a raiz do processo anfibológico que levou Leibniz à constituição do seu «sistema intelectual do mundo». Ao ter acreditado que em

---

(1) Ak. III, 214 e segs.
(2) Ak. III, 222-223 (A 274/B 330).

Digitalizado com CamScanner

objectos do entendimento puro existiam relações próprias (desse objecto) interiores de um modo absoluto, Leibniz submeteu completamente qualquer tipo de relações externas ao interno da coisa que se pretendia perfeitamente auto-subsistente: trata-se da famosa *autarquia da mónada*. Esqueceu-se assim — e tal corresponde ao modo equívoco com que entendeu os conceitos fundamentais da reflexão — de que, pelos condicionalismos próprios da nossa forma de sensibilidade, «só conhecemos as substâncias no espaço através das forças que nele mesmo operam, quer para impulsionar outras (atracção), quer para as impedir de nele penetrar (repulsão e impenetrabilidade)» (1). Com Kant a situação cognitiva inverte-se, pois: as determinações *interiores* devem ser *secundárias*, numa ordem, se quisermos, epistemológica, relativamente às exteriores, somente às quais nos é possível o acesso (2). Esta inversão tem como consequência importante também completa ignorância a respeito da *simplicidade* de que afinal é composta a coisa. Que, *no sistema intelectual* referido, o interior só possa ser simples, é o que é compreensível se pensarmos que este terá aí de funcionar como um sistema de organização *absolutamente* interno (3). A organização, quer de uma só coisa, quer do sistema de relações que estabelece com outras não pode, num «interior puro» e perfeitamente autárquico, brotar de algo que é composto com algo de não-interior. E, no entanto, aquilo a que podemos chamar relações internas só o são comparativamente às relações externas representáveis. Ora este *simples* também aparece no sistema leibniziano como um verdadeiro princípio real e não só transcendental, constitutivo e não regulador.

---

(1) Ak. III, 217 (A 265/B 321).

(2) A seguinte formulação de Kant, no mesmo texto da *Crítica da Razão Pura*, expressa bem a completa inversão por ele operada no que respeita às posições relativas do *interior* e do *exterior* relativamente ao sistema leibniziano: «Aquilo mesmo que só conhecemos da matéria são puramente as relações (aquilo a que nós chamamos as suas determinações interiores só o são comparativamente); mas entre elas existem relações subsistentes e permanentes pelas quais nos é dado um objecto determinado.» (Ak. III, 229; A 285/B 341)

(3) Estudaremos com bastante mais detenimento tais questões. Para já basta verificar como na *Monadologia* (3.° parágrafo), Leibniz fala da mónada: «Ora ali onde não existem partes, não existe extensão, nem figura, sem divisibilidade possível. E estas mónadas são os verdadeiros átomos da natureza, numa palavra, os elementos das coisas.» (G. W. Leibniz, *Die Philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, Bd. 6, Hildesheim, 1978, p. 607. Daqui em diante, todas as citações ou simples referências de textos de Leibniz serão assinaladas com o número do volume e página da edição citada. Neste caso, 6, p. 607)

Digitalizado com CamScanner

Como já em parte foi referido no Cap. I, a segunda antinomia da razão especulativa — da qual a tese defende que toda a substância composta é feita de partes simples, e a antítese que nenhum composto é feito de partes simples e nada de simples existe no mundo — é afinal uma interpretação crítica de um sistema intelectual do mundo de base monadológica. Não se avança aí mais do que já havia sido desenvolvido na Anfibologia. A crítica de Kant continua a basear-se nas descobertas feitas na Estética Transcendental e nas condições subjectivas da intuição que, em nenhum momento, podem ser postas de lado. É sempre sobre a possibilidade do *simples*, não como *substantia intelligibilis*, mas como *substantia phaenomenon* — pois não prescinde de intuição empírica — que a crítica incide. «Pode-se sempre por isso dizer de um todo de substâncias, o qual é pensado simplesmente através do entendimento puro, que devemos possuir o simples antes de toda a composição do mesmo composto; porém, tal não se diz de um *totum substantiale phaenomenon*, o qual, como intuição empírica no espaço, conduz a esta propriedade necessária segundo a qual nenhuma parte do mesmo é simples, porque nenhuma parte do espaço é simples.» E Kant continua, numa clara referência crítica à teoria leibniziana do espaço e do tempo enquanto determinações do estado das próprias mónadas entre si: «Entretanto, os monadistas tiveram a esperteza suficiente para se esquivar a esta dificuldade, na medida em que pressupuseram, não o espaço como uma condição da possibilidade dos objectos da intuição externa (corpos), mas sim estes, e a relação dinâmica das substâncias em geral, como a condição da possibilidade do espaço». (Ak. III, 305-307; A 441/B 469)

Mas como se conhece uma substância sem aquelas determinações que são correlatas de relações de exterioridade — o lugar, a figura, o contacto, o movimento —, as quais, quando muito, se pode supor que pressupõem para seu fundamento uma substância primeira? É claro que, então, esse tal princípio real de organização interna que é o elemento simples resultará, no contexto de uma monadologia, em algo cuja relação com as outras substâncias não é de tipo *físico*, dando antes lugar a uma influência denominada *harmonia preestabelecida*. E, por outro lado, com as outras determinações *internas* da mesma substância, encontra-se numa mesma situação de harmonia preestabelecida. Por outras palavras, numa monadologia, deve ser possível, no que respeita à substância, encontrar níveis de organização sempre mais determinantes, até se atingir um princípio inteligível, mas real (isto é, não-material, mas real), o qual, ele próprio, é uma *organização organizante*.

Digitalizado com CamScanner

Esta maneira de encarar o simples vai ser bastante útil para os nossos objectivos desta secção, e também para, imediatamente, passarmos a outro texto essencial que se acerca ainda mais dos problemas em questão (1).

§ 40. O *SIMPLES* COMO ORGANIZAÇÃO ORGANIZANTE E A CRÍTICA DE KANT A UMA DIVISÃO ACTUAL AO INFINITO

Retenhamos, pois, que estamos, na perspectiva kantiana, perante o simples como uma *organização organizante*, sem determinações externas *imediatas*, e que aquilo que, tanto na Anfibologia, como na segunda antinomia, está em jogo são fenómenos como totalidades substanciais, susceptíveis de diferente compreensão consoante os conceitos de reflexão sejam bem utilizados, particularmente o par interior/exterior (2). O que está em jogo é realmente um *totum substantiale* (que Kant, coerente com a sua Estética, não concebe senão como fenómeno e não como coisa em si) ou ainda a *natureza organizacional desse «totum»*.

Num parágrafo da *Dialéctica Transcendental*, em que Kant expõe a *Solução da Ideia Cosmológica da Totalidade da Divisão de um Todo dado na Intuição*, é comentada criticamente a tese da divisão de um todo, seja essa divisão considerada como uma regressão completa (e nesse caso encontravam-se partes simples), seja como uma regressão *in infinitum*. Trata-se afinal de uma confirmação dos esclarecimentos que Kant já havia dado a propósito da pseudo-oposição entre as teses contraditórias que se opunham na segunda antinomia. Mas o interesse desta Solu-

---

(1) Pode dizer-se que a mónada simples não tem determinações externas *imediatas*, embora as tenha, na lógica de uma monadologia, *mediatas*. De outra forma o simples não *simbolizaria* ou *representaria* os compostos, o que é feito através dos corpos orgânicos, como é dito, por exemplo, no § 61 da *Monadologia*. Mas, para o conhecimento efectivo do simples, interessará a Kant, obviamente, aquela actividade interna, a qual é perceptiva e desiderativa. Só que à legalidade dessa actividade não tem o sujeito kantiano um acesso, dada a forma da sua sensibilidade.

(2) Num texto em que comenta a Anfibologia, H. J. Paton formula de um modo feliz este poder interno da mónada, o qual é, por essência, o produtor de ideias (no sentido representativo do termo): «Uma mónada pode ser definida como um ser simples possuído de ideias.» (H. J. Paton, «Kant on the Errors of Leibniz», in *Kant Studies Today*, Illinois, 1969, p. 78). Nós acrescentaríamos, ... de ideias acerca de como a substância composta se organiza ou, ainda melhor, contendo o *logos* da organização dos compostos em que entra na qualidade da substância simples.

Digitalizado com CamScanner

ção é que Kant aproveita a lógica da sua análise crítica da antinomia referida, para a contestação de um ponto importante da monadologia e que tem a ver com o conceito de *organismo*.

Como observação geral à questão da *divisibilidade de um todo dado na intuição* deve reter-se que aquele deve ser considerado divisível numa série sem fim, ainda que, desse modo, não possamos falar de partes de um todo, pois que, com propriedade, a parte reenviaria para a série *inteira* da divisão do todo: ora *a «parte» só o é verdadeiramente enquanto integrar uma totalidade de partes*. Tais conceitos conduzem, aliás, facilmente ao conceito de *corpo organizado*.

Entendendo este como *fenómeno* e não como *coisa em si*, aplica-se-lhe a lei da divisibilidade *in infinitum* que já se aplicara a outro qualquer *corpo em geral* ou *todo dado na intuição*. Processa-se então aqui uma necessária sobreposição do fenómeno e de *grandezas contínuas* como é o espaço e, em consequência, a determinação total de um corpo organizado pelo espaço (e suas leis de divisibilidade como *quantum continuum*): a divisibilidade deste corpo fundar-se-á, nesse caso, na divisibilidade do espaço que constitui a possibilidade daquele, entendido como fenómeno extenso em geral.

No entanto, do ponto de vista da experiência e do entendimento, *uma coisa é o conceito de* **fenómeno em geral**, outra *coisa é o conceito de um* **todo organizado**. Por isso *é inaplicável* aos dois, em simultâneo, *a mesma regra da divisibilidade de grandezas contínuas*. Assim, Kant faz notar que, ainda que esta «regra da progressão no infinito [ins Unendliche], por ocasião da subdivisão de um fenómeno, considerado como um simples preenchimento do espaço, tenha decerto lugar, de qualquer modo, essa regra não é válida, quando pretendemos estendê-la também à multidão das partes já separadas de uma certa maneira no todo dado, e que constituem assim um *quantum discretum*» (1). A diferença entre os conceitos acima mencionados assenta fundamentalmente em que um diz respeito a uma *grandeza contínua* (o fenómeno como todo espacial), o outro diz respeito a *grandezas discretas* ou a um *quantum discretum* que vale como *totalidade discreta* (2). Ora, é precisamente um dos termos predilectos de Leibniz, o da divisão *ad*

(1) Ak. III, 359 (A 526/B 554).

(2) Será conveniente lembrar o que no Cap. VIII foi visto a propósito da distinção entre os *dois entendimentos*. O entendimento intuitivo e não-imagético conhecia imediatamente a totalidade e as partes cuja existência dependia daquela. Dissemos na altura que se tratava

Digitalizado com CamScanner

infinitum do organismo. A presente discussão, ainda que não mencione Leibniz, aplica-se integralmente às teses deste quanto à divisibilidade dos sistemas organizados (organismos ou substâncias corpóreas em geral). É neste sentido que Kant diz que pretender que, num todo feito de membros, cada parte contenha membros articulados e assim por diante, ao infinito, «numa palavra, que o todo possua membros ao infinito» (1) é algo de impensável. Por outras palavras, a divisão ao infinito no corpo, como fenómeno no espaço, é possível (de um ponto de vista das matemáticas), mas essa divisão será decerto *indeterminada*, isto é, dividir-se-á como e por onde se quiser. A razão disso é que se trata de uma grandeza contínua. Mas tratando-se de um todo de entidades discretas, já que se tem em vista o organismo como tal, a divisão deverá ser determinada. Com efeito, «num corpo contendo membros ao infinito, o todo é já precisamente representado como dividido através deste conceito de corpo e nele seria encontrado, antes de toda a regressão da divisão, uma multidão de partes determinada em si e, contudo, infinita, o que é contraditório em si» (2).

De facto, em Leibniz não existe a distinção entre as grandezas contínuas e discretas em função da divisibilidade ao infinito, situando-se a diferença somente quanto ao carácter potencial e actual relativamente às primeiras e às segundas, respectivamente. A questão parece, pois, centrar-se, do ponto de vista de Kant, nesta divisão *actual* do organismo em particular ou da matéria em geral. Por razões que têm que ver com o estatuto da substância simples e com o seu famoso princípio dos indiscerníveis no âmbito do seu sistema, Leibniz *defende a existência de totalidades discretas infinitamente divisíveis actualmente*. «A massa dos corpos é dividida actualmente de uma maneira determinada e aí nada é exactamente contínuo; mas o espaço ou a continuidade perfeita que existe na ideia não assinala mais do que uma possibilidade indeterminada de dividir como se quiser», nota Leibniz à Princesa Sofia em 1705 (3), sublinhando ainda que nos objectos matemáticos não há partes,

---

de um conhecimento de tipo não-discreto, mas *contínuo*. É que se tratava aí não de uma totalidade limitada a um corpo determinado — ainda que o seu paradigma fosse o do organismo —, mas da de um *sistema orgânico em geral*. Numa totalidade assim, o *contínuo confunde-se com o discreto* e a noção de partes (que serão em número infinito) deixa de fazer sentido, pelo menos como entidade física determinada. O desenvolvimento deste comentário ao presente texto de Kant tornará mais clara — pela própria análise que este faz — esta problemática.

(1) Ak. III, 359 (A 526/B 554).
(2) Ak. III, 359 (A 527/B 555).
(3) G. W. Leibniz, 7, p. 562.

Digitalizado com CamScanner

enquanto estas devem integrar — com fundamento no simples — as substâncias compostas. Foi assim que Deus produziu a maior diversidade possível dentro da melhor das ordens possíveis: «não existe absolutamente nenhuma gota de água tão pura em que não se note alguma variedade, se a olharmos bem. Um pedaço de pedra é composto de certos grãos e, pelo microscópio, estes grãos parecem rochas em que há mil jogos da natureza.» (1)

Este tipo de referências ao possível desmembramento infinito dos produtos da natureza é frequente nos textos de Leibniz e atesta a convicção de uma divisão actual infinita das substâncias compostas. Convém, desde já, sublinhar que *as entidades discretas ou partes que, de uma maneira determinada, a divisão definirá, devem ser compreendidas, no sistema leibniziano, como outros tantos sistemas organizados.* A dicotomia fundamental na filosofia da mónada de Leibniz passa pelo par entidades matemáticas (2)/substâncias compostas, incluindo este último conceito, tanto o organismo vivo propriamente dito, como a pura matéria extensa. Toda a entidade discreta, sendo divisível actualmente ao infinito, é um sistema organizado em que se encontram, determinadas, partes infinitas. São só essas partes, ainda que infinitas, e não outras, que perfazem o todo, e esta determinação completa da totalidade das partes — que representa também a sua absoluta adequação ao todo — significa que se está perante um verdadeiro organismo. Ocorra este no mundo da vida ou no mundo material em sentido estrito (3).

---

(1) G. W. Leibniz, 7, p. 563.

(2) Referimo-nos aqui àquelas entidades, quer ideais, quer fenomenais que, enquanto grandezas contínuas, apresentam uma divisibilidade idêntica à do número fraccionável, por exemplo $\frac{1}{1.000.\rightarrow}$, e que, desse modo não contêm quaisquer partes ou limites. Leibniz, no texto citado, refere alguns exemplos: «... o espaço, o tempo, o movimento matemático, a intensão ou crescimento contínuo que se concebe na velocidade e noutras qualidades, enfim, tudo o que oferece uma estimação que vai até às possibilidades, são uma quantidade contínua e indeterminada em si mesma ou indiferente às partes que aí se podem tomar e que aí se tomam actualmente na natureza» (G. W. Leibniz, 7, p. 562).

(3) Não deixando de haver organização, ela é no entanto diferentemente concebida por Leibniz consoante se trate de substâncias singulares (por exemplo, um corpo animal) ou de uma multidão de substâncias (por exemplo, um monte de pedras). Assim, Leibniz diz num texto de 1705, sobre os princípios de vida, que «é verdade (segundo o meu sistema) que não existe nenhuma porção da matéria na qual não haja uma infinitude de corpos orgânicos e animados; sob os quais compreendo, não só os animais e as plantas, mas ainda outras espécies que nos são inteiramente desconhecidas. Mas não é necessário dizer por isso que cada porção da matéria é animada; assim não dizemos que um

Digitalizado com CamScanner

Ora a dicotomia fundamental em Kant passa mais pelo par de conceitos orgânico-não orgânico, distinção essa que, aliás, deve comandar o próprio processo de divisão do fenómeno em causa. O que se liga com a questão atrás citada: o que é afinal uma divisão actual infinita, como é ela possível? Ou seja, como é possível uma divisão infinita e, ao mesmo tempo, completa?

O que Kant vai dizer é que precisamente uma divisão desse tipo é impossível por *duas* razões principais. Em *primeiro* lugar, é contraditório o conceito de multiplicidade actual ou determinada em si, enquanto conceito de multiplicidade infinita, como já se viu atrás. Em *segundo* lugar, uma divisão infinita (ainda que potencial) só é aplicável a um *quantum continuum* e nunca a um *quantum discretum*, como pretenderá Leibniz. «A divisão infinita designa somente o fenómeno como *quantum continuum* e é inseparável do preenchimento do espaço, porque é precisamente neste preenchimento que reside o fundamento da divisibilidade infinita» (1), afirma Kant. Em contrapartida, o próprio conceito de *quantum discretum* rejeita a infinitude das partes e assim exige uma enumeração completa destas. Relacionando com outras passagens da futura *Crítica da Faculdade de Julgar* diremos que um *quantum discretum*, por definição, é sempre dotado de *perfeição* (2) se se tratar, pelo menos, de

---

tanque cheio de peixes é um corpo animado, ainda que o peixe o seja» (6, pp. 539-540).

Pensamos que na correspondência com Arnauld aparecem elementos com indicações preciosas sobre a progressiva convicção de Leibniz acerca do carácter orgânico da própria matéria «não viva». Por exemplo, em carta a Arnauld de 28 de Novembro de 1686 (2, pp. 73-81), Leibniz parece ainda hesitante em admitir abertamente que «o sol, o globo da terra, a lua, as árvores e semelhantes corpos» sejam animados, ou mesmo substâncias. Se de facto não forem substâncias, seguir-se-ia que «fora o homem, nada haveria de substancial no mundo visível». Mas, em carta ao mesmo Arnauld, de Abril de 1687 (2, pp. 90--102), Leibniz exprime-se já mais convictamente: «Confesso que, estando o corpo à parte, sem alma, não possui senão uma unidade de agregação, mas a realidade que lhe resta provém das partes que o compõem e que retêm a sua unidade substancial por causa dos corpos vivos que aí estão envolvidos sem número.»

(1) Ak. III, 359-360 (A 527/B 555).

(2) Neste caso parece ser bem aplicado o conceito de *perfeição* que na *Analítica dos Conceitos* da *K. r. V.*, Kant determina como um dos predicados transcendentais das coisas (ao lado da *unidade* e da *pluralidade qualitativa*) e que ele define como «a pluralidade reconduzida em conjunto à unidade do conceito e concordando com este e nenhum mais». Conceito a «que se pode chamar a *integralidade qualitativa* (Totalidade)» (Ak. III, 98). Efectivamente, só as partes discretas de uma totalidade orgânica podem ser essa pluralidade reconduzida a uma unidade conceptual e concordando exclusivamente com esta.

Digitalizado com CamScanner

um *quantum discretum* de que se pretenda ter um conceito integral da coisa, singularmente tomada.

O erro de Leibniz foi então o de ter suposto que a regra da divisão contínua não era aplicável às substâncias compostas ou agregados de substâncias e que estas, ao exigirem o fundamento da unidade simples, deveriam ser sujeitas a um desmembramento infinito e, ao mesmo tempo, determinado. Assim, em última análise, o que é correcto é dizer que *em Leibniz o discreto, sendo determinado mas infinito, confunde-se com o contínuo.* Isso tornar-se-á claro se pensarmos que, num composto possuindo membros ao infinito, ainda que se diga que estes são determinados, é permitido pensar que novas partes organizadas são sempre possíveis de se encontrarem (1). É o significado do termo «determinado» que aqui se torna obscuro... Pelo contrário, não há razão para pensar que um fenómeno (e não uma coisa em si) qualquer que ele seja, já que existe sob uma condição espacial própria da nossa sensibilidade, não é divisível como qualquer *quantum continuum.* O que já não será legítimo — defenderá Kant — é aplicar esse tipo de divisão a um certo tipo de *quantum discretum*, isto é, ao *organismo.* Por isso dizíamos que, em Kant, e quanto ao modo de aplicação das regras de divisibilidade, a dicotomia fundamental passa pelo par de conceitos *orgânico-não orgânico.*

Um sistema orgânico só é determinável pela experiência; só esta, por meio de um processo cognitivo, que Kant analisará na última Crítica (2), poderá traçar as diferenças entre um composto orgânico e outro não orgânico. Nota então Kant que somente «a experiência é que pode estabelecer até onde pode ir a organização num corpo feito de membros e, ainda que não atingisse com segurança nenhuma parte orgânica, partes como

---

(1) Em última análise, a lei da continuidade aplicada ao conjunto dos fenómenos poderá valer, como já vimos a propósito do nosso comentário no Cap. II ao Apêndice à Dialéctica Transcendental, como uma ideia reguladora, e, nesse sentido, o seu papel numa *Naturforschung* é imprescindível. No que respeita à consideração das formas da natureza, diz Kant no texto referido que «a continuidade das formas é uma simples ideia à qual não se saberia indicar na experiência um objecto que lhe seja congruente». É porque na natureza se está sempre a considerar entidades discretas, que tal conceito deverá passar de constitutivo a regulador. Assim, «se o progresso gradual na afinidade das espécies fosse contínuo deveria conter também uma verdadeira infinidade de membros intermédios entre duas espécies dadas (...)» — Ak. III, 437-438 (A 661/B 689).

(2) Cf. sobretudo Cap. VI.

Digitalizado com CamScanner

essa deveriam, ainda assim, pelo menos permanecer na experiência possível. Mas estabelecer qual a extensão da divisão transcendental de um fenómeno em geral, não é assunto que caiba à experiência...» (1).

§ 41. A PRÉ-FORMAÇÃO INDIVIDUAL COMO ENCAIXE ACTUAL E INFINITO DE GÉRMENES

Como dissemos, na última Crítica este princípio da descontinuidade entre orgânico e inorgânico tem uma aplicação importante de consequências sistemáticas. O essencial da crítica de Kant a uma organização viva da matéria é expresso nos §§ 73 e 74, sobre os vários sistemas de interpretação teleológica da natureza. Não nos vamos deter na análise do conteúdo destes parágrafos, explicitamente dedicados à crítica dos sistemas de Epicuro e Espinosa.

Mas é sob a designação de *hilozoísmo* que se desenvolve um comentário crítico ao que, implicitamente, podem ser concepções leibnizianas. O hilozoísmo defende um *realismo* da finalidade da natureza e, sendo esse realismo de natureza *física*, atribui à própria matéria uma faculdade de agir segundo fins. Ora, que toda a matéria (mesmo a não viva) esteja cheia de vida, envolve contradição no próprio conceito, o que Kant não poderá deixar de sublinhar. É assim que «a possibilidade de uma matéria animada de vida e da natureza na sua globalidade, como um animal, só pode, quando muito, ser utilizada de maneira pobre (a favor de uma hipótese da finalidade da natureza em ponto grande) se ela nos for revelada na organização daquela, em ponto pequeno. Deve, por isso, ser cometido de um círculo na explicação, se se quiser deduzir da vida da matéria a finalidade da natureza nos seres organizados; não se conhece, por outro lado, esta vida em nada mais a não ser nos seres organizados; por isso, não se pode fazer sem experiência nenhum conceito da sua possibilidade» (2).

A fundamentação teórica desta descontinuidade inultrapassável vai fazê-la Kant, já na parte da *Crítica da Faculdade de Julgar* relativa à Metodologia da Faculdade de Julgar Teleológica, e mais concretamente no § 81. Aí vai defender uma teoria da organização (epigénese), defesa que é consequência das análises metafísicas que até agora foram desenvolvidas.

---

(1) Ak. III, 360 (A 527/B 555).
(2) Ak. V, 394-395.

Digitalizado com CamScanner

Quanto à explicação da génese das formas finais que se nos apresentam como outros tantos produtos da natureza, as teorias contemporâneas de Kant dispõem-se em duas grandes linhas: o *ocasionalismo* e o *pré-estabilismo* (1). As primeiras oferecem pouco interesse, não só teórico, como experimental: efectivamente, a ideia de uma intervenção sobrenatural, por ocasião de cada acasalamento, pelo fornecimento da forma orgânica ao resultado da união, não possui pertinência fisiológica, nem alcance filosófico. Já o mesmo não se passa com as teorias do pré-estabilismo: o processo de geração e transmissão das qualidades organizativas é de tipo naturalista e percebe-se que a fisiologia natural do tempo de Kant se enquadre nesse domínio. É, pois, aí que se deverá escolher a hipótese teórica mais de acordo com os dados experimentais e sobretudo com o uso correcto da razão. Com efeito, se «se aceita o ocasionalismo da produção de seres organizados, perder-se-á desse modo toda a natureza, e com ela, também, todo o uso da razão para julgar sobre a possibilidade de uma tal espécie de produtos; por isso, pode-se supor que todo aquele que tiver algo a ver com a filosofia não deve aceitar este sistema» (2).

Por um lado, o pré-estabilismo é um sistema que tem, como elemento comum das duas grandes teorias que o integram, uma recusa em atribuir simplesmente a factores não naturais os princípios de organização que comandam a geração dos seres.

Assim, encontram-se nesse sistema a *edução* ou teoria da *pré-formação individual* e a *epigénese* ou teoria da *pré-formação genérica*. Convém desde já assinalar — pois que se trata de uma distinção significativa para o que pretendemos demonstrar acerca da relação sistema-indivíduo em Kant — que é na oposição individual/genérico que se joga a preferência kantiana por uma das teorias.

---

(1) A definição dos sistemas teóricos analisados no § 81 dará origem ao seguinte quadro:

ocasionalismo

pré-estabilismo { edução (pré-formação individual) / epigénese (pré-formação genérica)

Este esquema reproduz aliás a divisão que Kant havia feito já em 1763, na sua obra sobre *O Único Fundamento Possível*... (Ak. II, 114-115), onde, sem utilizar as designações citadas, critica, tanto os ocasionalistas, como Buffon e Maupertuis, representantes daquilo que é, na *K. U.*, genericamente designado por sistema da pré-formação individual.

(2) Ak. V, 422.

Digitalizado com CamScanner

A primeira, chama Kant também *teoria da evolução*, designação que não possui qualquer relação com teorias do mesmo nome pós-kantianas, mas simplesmente, pensamos, porque os seus representantes entendem os processos orgânicos numa cadeia contínua de reprodução da mesma estrutura orgânica, cujo *logos* estará contido na estrutura mínima que é o animal pré-formado. Assim, diz Kant que mais vale chamar a esta teoria da pré-formação individual uma *teoria da involução* ou do *encaixe*. Neste desenvolvimento contínuo das gerações está decerto contida a doutrina do encaixe ou *emboîtement* dos gérmenes que, ao infinito, vão reproduzindo a mesma estrutura individual. Por outro lado, um dado produto natural é o resultado de uma série (contínua, e também infinita) de «pré-figurações» que na cadeia da geração se vão mecanicamente transmitindo, a partir de estruturas organizativas mínimas — ou, se quisermos, cada vez mais simples — na origem do mundo, e ao longo de todo o processo mencionado.

O correlato do indivíduo acabado residiria numa *outra forma individual*, contendo as mesmas características, seja definida de que forma for pelos educionistas essa forma individual primitiva: eis o que é de tal modo fora dos limites do entendimento que retira ao próprio estudo da natureza qualquer pertinência, não só empírica, mas também filosófica. *As determinações individuais actuais não devem poder ser a refiguração de determinações individuais absolutamente iniciais (totalidades orgânicas), pois que o processo teleológico que equivaleria a uma reprodução desse tipo corresponderia, por sua vez, a um* **processo mecânico contínuo,** *fechado às possibilidades cognitivas do sujeito kantiano* (1).

Como já foi notado, tais críticas repetem em grande parte as que já vêm insertas no *Único Fundamento Possível...* de 63, onde Kant criticava as «moules» de Buffon e os elementos

(1) É a velha questão do *conhecimento da origem* e das relações desta origem com a série dos efeitos desencadeados que permanece no centro das problemáticas biológicas actuais.

O grande problema da teoria epigenética na Biologia contemporânea é ainda o da definição satisfatória das *relações de determinação* existentes entre a estrutura genética básica de um organismo — fenómenos de composição celular — e os fenómenos de tipo *morfológico* exibidos pelo fenotipo. Tal é a opinião do biólogo Waddington, já por nós citado no § 30. Entre aqueles fenómenos elementares e estes «existe um enorme salto»; por exemplo, entre o aparecimento de precisamente cinco dígitos com comprimentos e formas particulares num feto e os fenómenos genéticos elementares (C. M. Waddington, «The Basic Ideas of Biology», in *The Evolution of an Evolucionist*, Edinburgh, 1975, pp. 219-220).

Digitalizado com CamScanner

orgânicos da matéria de Maupertuis, precisamente pela mistificação aí feita da causalidade mecânica, que mais não é, afinal, que um outro nome para uma causalidade sobrenatural. «Já alguém alguma vez tornou compreensível a faculdade da leve-dura se reproduzir mecanicamente? E contudo ninguém refere neste caso um fundamento sobrenatural. Como, neste caso, a origem de todos os produtos naturais, tais como aquele, é considerada como absolutamente sobrenatural, então crê-se contudo deixar algo para os filósofos da natureza, deixando-os jogar com uma espécie de reprodução gradual.» (1) Por esta reprodução *gradual* refere Kant o processo contínuo que está implícito na cadeia de uma predeterminação individual. A geração será *gradual*, assim como uma *grandeza intensiva* também o será, ao transformar-se do mais ao menos e vice-versa. Note-se que numa transformação deste tipo não há lugar para a mudança *qualitativa*: aí as modificações (uma pré-formação individual pura) só podem ser *quantitativas*.

§ 42. LEGITIMIDADE E IMPORTÂNCIA DA *EPIGÉNESE*

Perguntar-se-á: a quem se referia Kant, a que autores particularmente, ao criticar o pré-formacionismo individual? A Leibniz em particular? A certos monadologistas? Sem o referir, certamente a Buffon e Maupertuis, cujas teorias fisiológicas, no entanto, só por excessiva simplificação se poderão afinal reduzir a uma doutrina monadológica. E também talvez a Haller (2), o que complica ainda mais o quadro teórico da referência. Pensamos, aliás, que com a não referência a quaisquer nomes, Kant tem um objectivo: deixar na indeterminação os autores que utiliza, para os ligar a teses leibnizianas, as quais, sem dúvida, pretende aniquilar. Terá Kant razão neste envolvimento que faz de autores como Buffon, num invólucro monadológico? Por um lado, simplifica e deturpa, se pensarmos que

---

(1) Ak. II, 115.

(2) Sabe-se que a tradução alemã do segundo tomo da *Histoire Naturelle* de Buffon foi publicada na Alemanha em 1752, acompanhada de um prefácio de Albrecht Haller. Ora este é um cientista que, depois de estar ligado a epigénese, se reconverteu às teorias da pré-formação. Se Kant conheceu Buffon por esta tradução, é possível então que a obra e o prefácio em conjunto contribuam para uma certa adulteração das posições do mesmo Buffon.

Para mais elementos informativos sobre este tema, cf. F. Duchesneau, *La Physiologie des Lumières, Empirisme, Modèles et Théories*, The Hague, 1982, p. 281.

Digitalizado com CamScanner

Buffon, por exemplo, fez um esforço teórico apreciável no sentido de explicar a clivagem, para ele óbvia, entre as formas completas dos organismos e as respectivas *moules intérieures*, esforço que o conduziu a admitir a *epigénese* como um facto irrecusável, o que afinal estaria de acordo com a perspectiva do próprio Kant (1). E a este respeito diz-nos Duchesneau: «O problema de Buffon era o de conceber como o processo epigenético pode chegar a estruturas orgânicas complexas a partir de uma postulação mínima de organicidade no ponto de partida (representada pela molécula orgânica).» (2)

E, no entanto, existem aspectos da teoria de Buffon que poderiam ser legitimamente aproveitados por Kant no sentido de, por um lado, justificar a pertença daquele ao campo das teorias da pré-formação e de, por outro, como decorre da nossa interpretação, se distanciar de uma filosofia de tipo monadologista. Assim, Kant, determinado ou não pela leitura de Haller, decidiu não reparar nos esforços de Buffon para a reabilitação da epigénese e destacou provavelmente apenas aquelas partes da teoria que aproximariam este do que lhe interessaria criticar. Eis um texto em que essa aproximação parece justificar-se: «Os animais e as plantas que podem multiplicar-se e reproduzir-se por todas as partes são corpos compostos de outros corpos orgânicos semelhantes, cujas partes primitivas e constituintes são também orgânicas e semelhantes, e de que discernimos a olho a quantidade acumulada, mas de que não podemos perceber as partes primitivas senão pelo raciocínio e pela analogia que acabamos de estabelecer.» (3) E a favor da tese do encaixe de todos os orgânicos noutros orgânicos, notemos também a seguinte afirmação do mesmo Buffon: «Podemos supor e acreditar que um ser organizado é absolutamente composto de partes orgânicas semelhantes, tal como supomos que um cubo é um composto doutros cubos.» (4) Esta última analogia oferece realmente muitos pontos de contacto com aquilo a que Kant chama teorias *involucionistas* ou do encaixe. Efectivamente, a imagem do cubo faz imediatamente pensar num processo de encaixe ao infinito, precisamente porque se trata de uma grandeza matemática que, como tal, oferece uma possibilidade de divisão indeterminada onde não se atingirá a parte mais pequena...

---

(1) Cf. F. Duchesneau, *op. cit.*, pp. 271-277.
(2) F. Duchesneau, *op. cit.*, p. 275.
(3) G.-L. de Buffon, *Oeuvres philosophiques*, Paris, 1954, p. 239-a.
(4) G.-L. de Buffon, *op. cit.*, p. 240-a-b.

Digitalizado com CamScanner

Mas se Kant isola das teorias fisiológicas do seu tempo aquelas que não convêm à sua metafísica, à sua concepção de ciência e à sua filosofia do organismo, não deixa de encontrar referências teóricas no campo da filosofia e da embriologia do século XVIII que se ajustam de um modo perfeito às suas próprias concepções. É o caso dos sistemas defensores do que ele designa por *pré-formação genérica* ou ainda *epigénese*. Quais as vantagens destas teorias em relação às da pré-formação individual?

Na opinião de Kant, a teoria epigenética aponta em duas direcções fundamentais e correctas:

1. ela «considera a natureza — em relação às coisas que podem ser representadas como possíveis originariamente, somente segundo a causalidade dos fins, ou então, ao menos no que toca à reprodução — como produtora em si mesma» (1), coisa que os involucionistas não faziam, ao reservar aos processos naturais «num mero jogo de reprodução gradual» de certas formas existentes, antes de qualquer processo daquele tipo;
2. ela «abandona à natureza tudo o que se segue depois do primeiro começo, usando o menos possível o sobrenatural» e, o que é mais importante para estabelecer a diferença fundamental relativamente à pré-formação individual, «sem determinar algo sobre este primeiro começo, onde a física geralmente fracassa, seja qual for a rede das causas que pretenda experimentar» (2).

É fácil de verificar a coerência desta epistemologia com os limites teoréticos impostos pelo criticismo desde 1781: na série das causas é impossível conhecer a primeira causa incondicionada, pois que pretender percorrer a série *ad infinitum* ou querer atribuir-lhe um começo são operações que não estão de acordo, quer com a natureza verdadeira do espaço e do tempo,

---

(1) Ak. V, 424.

(2) Ak. V, 424. Perguntar-se-á, no entanto, legitimamente, se o *nisus formativus* de que fala a teoria epigenética não será ainda uma espécie de qualidade oculta que tudo explica na origem. Reinhard Löw pergunta por que razão «Kant lhe deu [a essa tendência formativa] tanto relevo. É de presumir que Kant, através do seu estudo da questão das raças, não só se inclinara para a aceitação de gérmenes genericamente pré-formados, mas, ao contrário, necessitara também de uma força específica para o desenvolvimento daqueles e que impulsionasse o gérmen para o crescimento com um certo espaço de jogo» (R. Löw, *Philosophie des Lebendigen*, Frankfurt a. Main, 1980, p. 178).

Digitalizado com CamScanner

quer com o uso correcto do entendimento. Compreende-se também agora melhor o significado do termo *geral* na designação «pré-formação geral»: na epigénese supõe-se uma estrutura organizadora capaz de gerar sistemas individuais organizados. Pode dizer-se que há uma predeterminação genérica e indeterminada do que hoje se poderá chamar o fenotipo, contra uma preexistência do indivíduo num determinado momento original da reprodução (1).

Como representante máximo da teoria epigenética, Kant cita o nome de *Blumenbach.* É precisamente em 1781 e 1789 que Johann Friedrich Blumenbach publica as obras que, por certo, vão influenciar Kant, isto é, respectivamente, *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte* e *Über den Bildungstrieb.* Contra Haller e a favor de Wolff, este autor trabalha com o objectivo de reformular conceptualmente a teoria epigenética. Assim, vai introduzir um conceito básico, o de *nisus formativus* ou *Bildungstrieb*, para dar conta de uma *razão suficiente da formação de estruturas orgânicas* determinadas. Trata-se de um verdadeiro princípio de formação que se distingue certamente dos processos mecânicos que trabalhem no organismo. É fácil de compreender como Kant terá imediatamente visto nessa *tendência formadora* um verdadeiro princípio transcendental, heuristicamente útil, e próprio de uma apreciação teleológica reflectinte sobre o organismo. Trata-se de algo que não é conhecível senão nas suas determinações e que, em si mesmo, só pode ser uma condição da possibilidade de organizações singulares. O mais que se pode dizer ser uma tendência arquitectónica, sem ser em si mesma objecto de conhecimento empírico, sendo conhecida à medida que as estruturas específicas do organismo se vão manifestando. O que naquelas houver de constante e universal deverá ser também índice da especificidade do *Bildungstrieb* e neste sentido merece o nome de uma pré-formação geral.

Eis como o próprio Blumenbach descreve este conceito fundamental da epigénese: «Uma tendência [Trieb] que, por consequência, pertence às forças vitais, a qual, contudo, é precisamente bastante diferente das restantes espécies da força vital dos corpos organizados (da contractilidade, irritabilidade, sensibilidade, etc.), assim como das forças físicas universais dos corpos em geral; a qual parece ser a primeira e mais importante força

(1) No dizer ainda de Duchesneau, a propósito da teoria epigenética de Christian Wolff, na sua *Teoria Generationis*: «O problema da epigénese é o de fornecer uma explicação adequada da forma complexa adveniente a um organismo inicialmente amorfo.» (F. Duchesneau, *op. cit.*, p. 321)

Digitalizado com CamScanner

para toda a geração, nutrição e reprodução e que se pode designar com o nome de *tendência formativa* (*nisus formativus*) para a distinguir doutras forças vitais» (1).

Esta tendência arquitectónica própria do organismo embrionário não é assim confundível, nem com forças interagentes através de qualquer *nexus effecctivus*, nem por outro lado, com uma causalidade final do tipo da pré-formação individual. Neste caso retirava-se à natureza toda uma capacidade de operar que o verdadeiro cientista e o filósofo crítico de uma razão especulativa têm de admitir, ainda que como suposto transcendental para a investigação.

E, para além das duas grandes linhas teóricas correctas e fundamentais que a epigénese contempla, uma outra grande vantagem nela existe, por oposição às teses involucionistas ou do encaixe. Conhecendo estas, é fácil deduzir que nenhuma descontinuidade existe entre o orgânico e o não orgânico. Efectivamente, a teoria do encaixe dos gérmenes, consistentemente defendida, conduz sempre a uma divisão *ad infinitum* do sistema orgânico em questão: o *animalculum* existente no sémen ou no ovo deve ser ainda, ele próprio, desmembrável em unidades orgânicas mais pequenas. Leibniz percebeu com profundidade a indissolubilidade entre a teoria do encaixe e divisão infinita orgânica. E mesmo Buffon, que, não sendo um defensor da pré-formação, tem com esta pontos de contacto, não deixa de articular com clareza aqueles dois conceitos, sobretudo se nos lembrarmos da analogia do corpo divisível com o cubo contendo outros cubos. O que significa também que adoptar as teses da pré-formação individual implica um mergulho numa continuidade infinita e indeterminada do orgânico. Mergulho num suposto orgânico e num hilozoísmo de vastíssimas consequências metafísicas. É por isso também que, do ponto de vista de Kant, há que atribuir à epigénese o enorme valor de recusar uma tal queda no pan-organicismo, domínio onde só uma razão obscura e dialéctica (no sentido de ilusória) pode vaguear. A Blumenbach cabe o mérito de sustentar a irredutibilidade do orgânico ao puro material e, por isso, de estabelecer uma fisiologia bem fundada. Ou seja, fundada em princípios racionais coerentes com uma teoria da experiência que a *Crítica da Razão Pura* já havia definido. «Ele começa todo o tipo de explicações físicas destas formações a partir da matéria organizada. Pois que explica ser contrário à razão que a matéria bruta se tenha formado a si mesma, ori-

(1) J. F. Blumenbach, *Über den Bildungstrieb*, Göttingen, 1789, pp. 24-25.

Digitalizado com CamScanner

ginalmente, segundo leis mecânicas, que a vida nasça da natureza sem vida e que a matéria se tenha podido conformar à forma de uma finalidade contida nela mesma.» (1)

Num sistema teleológico em que não se mencione nenhuma espécie de ruptura entre o organizado e o inorgânico, também não se deixa à natureza qualquer lugar para um trabalho próprio, o que só à primeira vista pode parecer contraditório. É que só um recurso ao sobrenatural (para lá de um conhecimento *in concreto* que não é possível para nós) poderá explicar que o não organizado produza o organizado. Assim, o que parecia uma virtualidade dada à natureza naqueles sistemas que colocam os princípios de vida *para lá* do orgânico, é afinal uma força trabalhando a favor do sobrenatural.

No entanto, tal crítica de Kant só em parte é verdadeiramente procedente em relação a um pré-formacionismo de raíz monadológica. É que, neste, toda a substância composta inclui em si princípios de organização, não havendo, por isso, lugar para aquilo a que se poderá chamar a matéria bruta. Kant estará assim a pressupor o seu próprio ponto de vista, segundo o qual, como vimos, existe uma dicotomia fundamental entre o orgânico e o não-orgânico. Em última análise reencontramos, nesta análise das teorias da pré-formação no § 81 da *Crítica da Faculdade Julgar*, os comentários críticos às teses do desmembramento infinito de um corpo organizado, formuladas na *Crítica da Razão Pura*. No entanto, agora, a descontinuidade orgânico-inorgânico cobra um valor sistemático que não existia nessa obra. A manutenção dessa descontinuidade será essencial para preservar a determinação de um sujeito moral como fim último da natureza (2) e também de uma teleologia moral e, por isso, da primazia de uma razão prática que, em última análise, absorverá em si a teorética.

(1) Ak. V, 424.

(2) Este será o tema do Cap. XIV, capítulo que recupera directamente a *problemática da relação indivíduo-sistema* que toda a 3.ª Secção prepara.

Digitalizado com CamScanner

CAPÍTULO X

O problema do estatuto do particular do ponto de vista da autarquia da substância. Kant e Leibniz

§ 43. A GENERALIDADE DA SUBSTÂNCIA E A PARTICULARIDADE DAS SUAS DETERMINAÇÕES EM KANT

A crítica a que Kant submete as teorias da pré-formação individual e da epigénese ou pré-formação genérica no § 81 da *Crítica da Faculdade de Julgar*, deixa antever as linhas essenciais da sua *filosofia do indivíduo*. Em relação a Leibniz, são diferenças que se vão encontrar claramente no Centro dos respectivos sistemas, diferenças que evidentemente passam, quanto a nós, por modos diversos de situar o *orgânico*. Que este seja determinado por Kant no interior dos limites da experiência (como *quantum discretum* finito), ou que seja determinável na própria estrutura profunda das substâncias compostas, desmembráveis ao infinito, como na pré-formação das monadologias, trata-se aí de uma diferença que decorre de formas também diferentes de pensar a relação indivíduo-sistema.

Em Kant, o fundamento (*Grund*, *Ratio*) da forma organizada reside numa *técnica da natureza* que se traduz, por sua vez, numa *tendência formadora* que a *epigénese* desoculta. Mas desse *Grund* só sabemos que ele é, por sua vez, uma estrutura organizada, sem outras qualidades que não seja o ser uma *vis* organizativa. A *forma particular* é uma determinação, por certo contingente, dessa estrutura profunda, a qual só é definível genericamente. Dir-se-ia que é uma *inerência de uma substância,*

Digitalizado com CamScanner

sendo esta, por sua vez, substracto organizado e organizador (1). Só a nossa faculdade de julgar consegue, nesse caso, encontrar, através do conceito de fim, uma legalidade para essa contingência, num processo teorético já analisado no Cap. VI. A pré-formação genérica defendida por Kant significa isso mesmo: *o fundamento da organização particular, ou forma orgânica individual, traduz-se num substracto substancial privado de qualificações, para além da qualificação genérica de substracto organizado e organizador.* Em termos modernos, poderíamos dizer que esse substracto deve ser considerado como *contendo toda a informação* que a forma individual vai depois possuir, ainda que essa informação esteja contida numa espécie de *black box.* Poderemos conhecer provavelmente algumas leis gerais dessa pré-formação genérica, e é certo, também, que podemos pressupor como ideia reguladora um complexo de informação específica contida no substracto, sem que alguma vez esta nos seja dada *in concreto* e na sua totalidade. As antinomias cosmológicas possuem aqui, na ordem das totalidades orgânicas, uma curiosa réplica... Por outras palavras, poderíamos constituir, a este propósito, uma antinomia da razão, ao defender, por um lado que é possível conhecer o gérmen *a priori*, em todas as suas determinações posteriores e, por outro, que deste nada é possível conhecer, nem *a priori*, nem *a posteriori.*

É fácil entrever os limites de uma teoria kantiana do indivíduo ou, por outras palavras, os *limites do estatuto da singularidade em Kant.* Esta questão (que, aliás, já vem sendo preparada, sobretudo desde a 2.ª Secção deste trabalho) terá o seu desfecho na 4.ª Secção. Por agora, exploremos, por um lado, aquilo a que podemos chamar o *estatuto da substância e respectivas determinações* em Kant, no sentido de também aproveitar o contraste com o mesmo tema em Leibniz. Por outro lado, seleccionaremos neste alguns aspectos da filosofia da *autarquia do particular,* a partir de uma análise muito rápida da filosofia leibniziana da substância, e nomeadamente daquilo a que designaremos o processo de «internização» da substância. Como também já referimos, esta pequena incursão pelo sistema leibniziano tem um alcance metodológico preciso: *traçar os contornos sistemáticos próprios que uma rede conceptual como organismo-indiví-*

(1) Utilizamos esta expressão, *inerência de uma substância,* no sentido em que Kant a utiliza na *K. r. V.* Ou seja, «quando se atribui uma existência particular a este real na substância (por exemplo, ao movimento considerado como um acidente da matéria), chama-se a esta existência a inerência, para a distinguir da existência da substância que se chama subsistência» (Ak. II, 165; A 186/B 230).

Digitalizado com CamScanner

duo-particular-todo-partes integra e, por contraste, clarificar depois os contornos sistemáticos que uma rede conceptual idêntica vai configurar na filosofia de Kant.

Verifiquemos primeiro, ainda que de um modo muito sintético, no que pode consistir o estatuto da substância e das respectivas determinações, no que respeita a Kant. Interessa-nos sobretudo apurar o grau de *generalidade* ou de *singularidade* que qualificará essa entidade que é a substância, o que nos leva ao centro do problema ontológico da primeira Crítica.

Na *Crítica da Razão Pura*, é possível adoptar dois pontos de vista possíveis relativamente à explicitação da substância:

1. o da categoria do entendimento e respectivo esquema

e

2. o da aplicação à experiência possível, no quadro da segunda Analogia da Experiência, em particular, e da Analítica dos Princípios em geral.

Precisemos um pouco mais.

No grupo das categorias da *relação*, aparece em primeiro lugar a da *inerência* e *substância*, a qual corresponde, na tábua dos juízos, ao juízo categórico. Estamos perante um conceito puro do entendimento que possibilita a *relação* de dois conceitos em que um está para o outro como um acidente para a substância, pelo que o próprio Kant especifica, na tábua apresentada no início da Analítica dos Conceitos da Crítica da Razão Pura: (*substantia et accidens*). Assim, é fácil deduzir que se trata de uma categoria que, privilegiadamente, *compromete o sujeito da experiência numa ontologia.* Mais precisamente, implica *dois registos ontológicos diferentes:* o do *acidente* e o daquilo que *subsiste*, o qual é por isso mais «forte» do ponto de vista do ser. Sabemos também que, para Kant, as categorias são essencialmente *funções lógicas.* Mas, no caso desta categoria, essa função converge num certo *compromisso ontológico* que, inevitavelmente, é *suposto* no próprio acto de aplicação da categoria.

Referimos *dois registos ontológicos* diferentes e, a confirmar-se essa *duplicidade* imbricada no juízo de experiência (1),

(1) Empregamos aqui a expressão *juízo de experiência* no sentido preciso que Kant emprega também, nos *Prolegómenos*, a expressão *Erfahrungsurteil.* Isto é, quando a «intuição dada tem de ser subsumida num conceito que determina a forma do juízo em geral a respeito da intuição, o qual conecta a consciência empírica dessa intuição numa consciência em geral, e através disso fornece validade universal aos juízos empíricos» (Ak. IV, 300).

Digitalizado com CamScanner

estaremos perante uma ontologia de tipo clássico em que Kant curiosamente se situará (1). Essa parece-nos efectivamente ser a posição fundamental de Kant. O registo ontológico mais profundo e anterior conterá então, certamente, um grau máximo de generalidade que é paralela à particularidade do *acidente* ou — na linguagem kantiana — *fenómeno*, inerente à substância. Resta saber como é pensada essa generalidade e quais os seus níveis de aplicação no âmbito da Analítica da primeira Crítica. E o que é interessante notar é que *esse registo da substância* é, ele também, informado por uma duplicidade. O que se traduzirá no esquema seguinte:

1.° registo duplo { substância / acidente

2.° registo duplo { substância como categoria ou função lógica / substância como aquilo que permanece para lá das mudanças

Em texto recente sobre o primado da categoria *substância* na lógica transcendental kantiana, nota Kaulbach que «os argumentos competentes provenientes da filosofia transcendental de Kant, falam por uma reabilitação do programa aristotélico da lógica do sujeito sob novas pressuposições» (2).

Desde logo, devemos perguntar-nos que tipo de imagem representa esse conceito puro, tendo em conta a *doutrina do esquematismo*, a qual, como se sabe, serve para praticar a mediação entre o empírico e o transcendental, ou seja, possibilitar a aplicação dos conceitos puros do entendimento à multiplicidade das intuições.

Se a categoria ou conceito puro de substância é aplicável à experiência, deveria também de certa maneira «sensibilizar-se»,

---

(1) Referimo-nos àquela ontologia que Leibniz, por exemplo, criticará no § 7 da sua *Monadologia*: «(...) Os acidentes não saberiam destacar-se, nem passear fora das substâncias como outrora faziam as espécies sensíveis dos escolásticos. Assim, nem substância, nem acidente, podem entrar de fora numa mónada.» (6, pp. 607-608) Claro que seria totalmente incorrecto identificar esta ontologia das espécies sensíveis com a de Kant. Notemos só que é o duplo registo ontológico que, *numa perspectiva leibniziana*, fará aproximar Kant daquela tradição.

(2) F. Kaulbach, «Der Primat der Substanzkategorie in Kants Programm der "transzendentalen Logik"», in *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, 1981, p. 188.

Digitalizado com CamScanner

como sabemos pela doutrina do esquematismo. Mas o esquema, como define Kant, no caso dos conceitos puros, «é algo que não pode ser levado a nenhuma imagem, mas, pelo contrário, somente a síntese pura adequada a uma regra da unidade segundo conceitos em geral, a qual exprime a categoria e é um produto transcendental da imaginação (...)» (1). O que quer dizer que da substância, como de qualquer outro conceito puro, não é possível qualquer *imagem* que com ela seja minimamente congruente, ainda que seja expressa num «produto transcendental».

Estamos assim já a perceber que a duplicidade de registos que era há pouco referida, e que aproximaria Kant das ontologias clássicas, é uma duplicidade diferente da existente nas filosofias não transcendentais. Naquele tipo de duplicidade kantiana, a *estrutura da generalidade, mais profunda e anterior*, é «criada» pelo lado do sujeito e conscientemente revelada a este pelo próprio sujeito. Qual é a expressão da substância, segundo a doutrina do esquematismo?

Kant dirá que o «esquema da substância é a permanência [Beharrlichkeit] do real no tempo, isto é, a representação do mesmo real como um substracto [Substractum] das determinações empíricas do tempo em geral, real que, por isso, permanece, enquanto tudo o resto muda» (2). Para esta permanência não há imagem possível fornecida pela imaginação, no dizer de Kant. O mesmo é significar que esse substracto das determinações fenomenais nem se oferece à sensibilidade, nem é produzido como uma forma de «sensibilização» do entendimento com o objectivo de este se aplicar (ou melhor, os seus conceitos) à multiplicidade da intuição sensível. *Resulta então como algo de extraordinariamente geral, desvinculado de ligações empíricas directas.* A substância não será então outra coisa senão uma maneira de a própria categoria, como função lógica, «fixar» o tempo, um certo tempo (3) correlato de um real que não muda

---

(1) Ak. III, 136 (A 142/B 181).
(2) Ak. III, 137 (A 144/B 183).
(3) Trata-se de um *tempo* diferente do sentido em que é tomado na Estética. Efectivamente, aqui, estamos em presença de um tempo que sofre o impacto e a informação das categorias. Daí a definição que Kant também faz de esquema: «Os esquemas não são por isso outra coisa senão *determinações do tempo a priori* segundo regras, e estas seguem a ordem das categorias segundo a *série do tempo* [Zeitreihe], o conteúdo do tempo, a ordem do tempo e, finalmente, a globalidade do tempo [Zeitinbegriff], a respeito de todos os objectos possíveis.» (Ak. III, 138 A 145/B 185)

Digitalizado com CamScanner

no próprio tempo: o real só permanece num tempo tornado «fixo». Por isso, Kant dirá, a propósito do esquema desta categoria: «O tempo não decorre, mas nele decorre a existência daquilo que muda.» (1) Encontrar a fixidez e permanência do tempo em que tudo corre é o mesmo então que determinar o esquema da substância. O que é curioso é que nenhuma qualificação desse substracto é permitida a um sujeito que é obrigado a determiná-lo como categoria, através de um procedimento esquemático *a priori* que não lhe oferece senão o facto de fixar o tempo, como o substracto universal das determinações empíricas particulares dadas como fenómenos na experiência. Também, como sabemos, o tempo não é, ele próprio, percepcionável. Já em 1770, na *Dissertatio*, Kant idealizara e subjectivara o tempo, de forma a torná-lo condição de possibilidade dos objectos, e não objecto.

§ 44. DETERMINAÇÃO DIFERIDA DA SUBSTÂNCIA E ESVAZIAMENTO ONTOLÓGICO DO PARTICULAR NO KANT DA PRIMEIRA CRÍTICA

Estamos a ver que o modo de determinar uma substância assim entendida só pode ser *diferido.* Diferido no sentido em que é *pelo e no empírico* (que a substância supostamente vincula como sujeito em relação aos seus acidentes) que o sujeito acede à suposta existência daquela. Dizemos bem, *suposta*, já que, enquanto substracto, nada se sabe dela a não ser que subsiste num tempo tornado tão ontologicamente espesso como ela própria. Da categoria de substância enquanto função lógica à suposição de um *substracto funcionando como esquema transcendental* processa-se uma via que vai de uma ordem essencialmente *epistemológica* a outra ordem mais marcadamente *ontológica.* Por isso falávamos atrás também num duplo registo da substância. Ora, nos Princípios do Entendimento, particularmente na primeira Analogia da Experiência, a substância aparece com uma função de substracto de determinações equivalente a um *quantum* que não se altera. Assiste-se sem dúvida a uma progressão num sentido que parece aproximar-se do *ser*, abandonando o transcendental, ainda que Kant tenha o maior dos cuidados em manter qualquer das Analogias nos estreitos limites do idealismo transcendental.

---

(1) Ak. III, 137 (A 144/B 183).

Digitalizado com CamScanner

Esta passagem da ordem subjectivo-transcendental para a oposta, real/objectiva, a que corresponderá talvez um aprofundamento da duplicidade do registo ontológico (substância/acidentes) e uma simultânea reaproximação da concepção aristotélica, é interpretada de uma forma excelente por Kaulbach, em texto já citado: «Agora deve ser feito um segundo passo para um pensamento mais largo, de modo a que o eu-penso que se situa na história da unificação das acções se apresente, na realização do seu movimento transcendental, numa identidade objectiva, a qual, ela mesma, deve ser apreendida como ponto temporal prolongando-se numa história de figuras objectivas. Assim como o eu-penso se prolonga numa história das sínteses que fundam objectos, assim também reconhece na identidade substancial do seu objecto, numa figura objectiva, o seu próprio movimento, enquanto este se estende como um ser idêntico numa história de estados múltiplos.» (1)

De facto, o primado da substância verifica-se na simples leitura do enunciado da primeira Analogia: «*Em toda a mudança dos fenómenos a substância permanece e o seu quantum não aumenta, nem diminui, na natureza.*» (2) De substracto mais é dito, ou seja, que o respectivo *quantum* não é alterável na natureza. Esta qualificação do substracto vai, no entanto, situá-lo como pura entidade físico-material, determinável pela Física do seu tempo como *massa. A generalidade da substância traduz-se na generalidade de um* **quantum** *material designando a massa.* O substracto em geral possui a sua qualificação mais segura como *grandeza* de uma propriedade física *genérica.* Por isso, ao comentar esta Analogia, Carl Friedrich von Weizsäcker afirma que «Kant não fala de substâncias, mas sim *da* substância» (3). De facto, o que está na mente de Kant não é esta ou aquela substância que se colocaria por detrás deste ou daquele fenómeno e que lhe serviria de substracto particular, mas mais o estatuto epistemológico e ontológico das substâncias em geral. Os fenómenos são determinações empíricas particulares de algo ontologicamente primeiro, absolutamente geral, persistindo num tempo imóvel, e que não fornece, desse seu lugar ontológico

---

(1) F. Kaulbach, «Der Primat der Substanzkategorie in Kans Programm der "transzendentalen Logik"», in *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, 1981, p. 192.

(2) Ak. III, 162 (A 182/B 224).

(3) C. Friedrich von Weizsäcker, «Kants "Erste Analogie der Erfahrung"», in *Die Einheit der Natur*, München, 1981, p. 392.

Digitalizado com CamScanner

mais espesso, qualquer informação no que respeita a qualificações *particulares* que porventura possua.

Dir-se-á, no entanto, que os fenómenos são *inerências* da substância correlata, e por isso se podem compreender precisamente como sendo essas informações da particularidade/especificidade daquela. E, realmente, do ponto de vista do próprio Kant, não há dúvida acerca da *existência* plena daquilo a que chamamos *acidentes* de uma *substância*, os quais são modos particulares da existência desta. Mas, sendo *existências particulares*, ser-lhes-á adequada a designação de *indivíduos singulares?* A determinação da *singularidade individual* não é decerto a preocupação de Kant na Analítica Transcendental da primeira Crítica. Aí foi mais o problema da *generalidade* que o ocupou, enquanto problema dizendo respeito às condições de possibilidade da experiência.

Diremos então que o individual, no sentido do singular, não pode ser representado pelas determinações inerentes à substância? *É de facto o que se afigura mais correcto defender.* É que o individual/singular deve ser concebido como possuindo *no seu centro*, o seu próprio peso ontológico. De tal modo que esse singular persiste enquanto durar aquele seu «centro ontológico», o que não acontece com a inerência/acidente que, sendo *modo* e *determinação* de um «centro ontológico» que não lhe é próprio, acaba no tempo, ainda que o referido centro persista. *Em termos mais técnicos, poder-se-á dizer, a respeito desse existente que é a inerência/acidente: o fundamento da conexão das particularidades que integram um fenómeno como inerência/acidente existe fora dele, enquanto num existente individual/singular o fundamento dessa conexão é-lhe imanente.*

No Kant da *Crítica da Razão Pura*, não só não é teorizado explicitamente o estatuto do existente individual/singular, como também aquela obra não é o lugar próprio para tal teorização. Só no Apêndice à Dialéctica Transcendental, como já se viu, há uma inversão nos interesses de Kant, de forma a que o lugar privilegiado que o *geral* ocupava em toda a Analítica, e também na Dialéctica, sofra uma alteração importante. Tal ocorre e é paralelo com a introdução da lei transcendental da especificação da natureza, a qual denota um interesse pelo discreto e pela particularização. Mas como o registo próprio desse Apêndice é, como também se viu no Cap. II, sobretudo lógico-transcendental e lógico-formal (ainda que surjam alguns elementos que apontam para o registo da natureza em si), não se assiste ainda aí propriamente a uma teorização do particular como indivíduo

Digitalizado com CamScanner

singular. Este não tem circunscrição própria (1). Ou seja, o particular começou a ser problema, mas isso não significa, mesmo no Apêndice citado, que a sua questionação seja feita em função do que possa ser a *autonomia*. E é precisamente neste ponto que encontramos o verdadeiro problema da substância e, mais propriamente, da substância individual tomada como singularidade.

Ora, este problema não é mais do que a questão da *autarquia*. O que é verdadeiramente autárquico em Kant? O particular como inerência/acidente? Já se viu que não. *O que se poderá afirmar autárquico é o que possui o fundamento da conexão das determinações e que permanece para além destas. E tal é a substância*, ainda que substância suposta transcendentalmente, como na Analítica dos Princípios. Mas tem ela o estatuto do particular, ou melhor, do individual/singular? Decerto que também não.

O máximo de qualificação que Kant lhe encontra é a de ser um *quantum* que permanece com a mesma grandeza na natureza em geral. A lacuna existente entre a inerência e a subsistência na ontologia kantiana é *intransponível* e poderemos talvez traduzi-la nestes termos: *estamos perante uma generalidade (a substância) que, determinando-se nos seus acidentes, não perde, ao mesmo tempo, nenhum grau da sua generalidade.* O mesmo é dizer que ao sujeito não é permitido conhecer as regras de auto-transposição que a substância realiza, na figura de qualquer dos seus acidentes, para a ordem ontológica que é própria destes e que o sujeito vem a conhecer. No Kant da primeira Crítica permanece, pois, como mistério a definição das regras vinculativas dessa generalidade absoluta que é a substância, permanecendo, os existentes, suas determinações. Uma leitura, por mais atenta, da primeira Analogia, nada poderá avançar neste domínio.

Algumas referências à teoria da substância de Leibniz mostrarão como é possível uma filosofia do individual/singular no sentido em que tais termos devem ser entendidos, ou seja, no da sua autarquia perfeita. Para já, e lembrando os pontos escolhidos para esta nossa curta exploração do sistema leibniziano, verifi-

---

(1) Cf. mais uma vez em Ak. III, 436 (A 658/B 686) o importante passo do texto referido, em que Kant pretende tornar sensível a unidade sistemática da natureza. É o curioso passo do encaixe de sucessivos horizontes conceptuais (referentes a géneros, espécies e subespécies). Ver § 7.

Digitalizado com CamScanner

quemos *como se pode fazer a defesa da entidade singular contra, precisamente, uma generalidade que supostamente é o «centro ontológico» ou o fundamento da conexão dos estados daquela entidade.*

§ 45. UMA PERSPECTIVA DIFERENTE SOBRE A AUTONOMIA ONTOLÓGICA DO PARTICULAR: LEIBNIZ E A CRÍTICA A UMA SUBSTÂNCIA GERAL E ÚNICA

Num texto de 1702, com o título *Considerations sur la doctrine d'un Esprit Universel Unique*, Leibniz defende exemplarmente o princípio da existência de singulares, ou, por outras palavras, a autarquia dos particulares contra a substância como generalidade. A tarefa consistirá em *argumentar contra a consistência ontológica de uma generalidade absoluta*, representada aqui por um «espírito universal único». Qual o modo de existência desta substância universal? O tipo dessa existência só pode ser avaliado tendo em conta a sua relação com as substâncias particulares que lhe estão vinculadas. Isto é, a pergunta pelo modo de ser da substância geral converte-se numa pergunta sobre a *relação* dos particulares com o universal (1) correspondente.

A este respeito coloca Leibniz duas hipóteses:

1. O espírito universal é concebido como um oceano contendo uma infinitude de gotas (as substâncias particulares) que dele se destacam para animar e incorporar certas porções de matéria orgânica. Após a destruição dos órgãos, tais gotas voltarão a reunir-se nesse lugar original a que nunca, aliás, deixaram de pertencer. Assim, «como o oceano é um aglomerado de gotas, Deus seria desse modo uma reunião de todas as almas, mais ou menos como um enxame de abelhas é uma reunião destes pequenos animais, mas como este enxame não é ele próprio uma verdadeira substância, é evidente que, deste modo, o espírito universal não seria de modo algum um ser verdadeiro ele mesmo e, em lugar de dizer que ele é o único espírito, seria necessário dizer que em si nada é e que nada existe na natureza a não ser almas particulares de que ele seria o aglomerado» (2). A ima-

(1) Empregando os termos *universal* ou *geral* referimo-nos sempre ao termo alemão *Allgemeine* que exprime fundamentalmente o sentido de uma *substância maximamente geral.*

(2) G. W. Leibniz, 6, pp. 535-536.

Digitalizado com CamScanner

gem do oceano e das gotas destacáveis inviabiliza, pois, a consistência ontológica da substância maximamente geral e obriga a que esta não possa ser senão um somatório de particulares. Se estes se destacassem todos ao mesmo tempo do seu lugar de origem é fácil imaginar que nada subsistiria a que se pudesse chamar universal, correlato de uma pluralidade de particulares.

O enigma da primeira Analogia da Experiência da *Crítica da Razão Pura*, que definimos através da fórmula: «de que modo uma generalidade (a substância), determinando-se nos seus acidentes, não perde, ao mesmo tempo, nenhum grau da sua generalidade», não encontra nesta hipótese qualquer princípio de solução, pois que o ser da substância geral se transfere, neste caso, totalmente para as substâncias particulares, aquando de uma separação destas na sua totalidade. E, mesmo que essa separação não tenha lugar, não restará nunca mais que um aglomerado ou enxame de particulares, o que prejudica essencialmente a ideia de uma entidade geral e única, subsistindo para além das suas determinações.

2. Os particulares não possuem quaisquer propriedades ou funções privadas, enquanto vinculadas a esse espírito universal. Mas, desse modo, ou perdem de vez a sua condição de particulares, ou, se permanecem com funções próprias, é-se reconduzido à situação da hipótese anterior. Ora que haja funções particulares é o que a vulgar observação tem de aceitar. E também é um facto que «uma coisa junta a uma outra não deixa de ter as suas funções particulares, as quais, juntas com as funções das outras, fazem daí resultar as funções do todo, pois doutro modo o todo não teria nenhuma função se as partes não tivessem também» (1).

Assim, também fica impossibilitada qualquer resposta ao referido enigma da primeira Analogia, convertendo-se este numa verdadeira *antinomia*, assente numa ilusão transcendental. Por outras palavras, o registo ontológico da generalidade ou universalidade que suporta as determinações, revela-se um *pseudo-registo ontológico*. Qualquer que seja o ponto de vista adoptado para estudar a relação entre particulares e universal, são sempre

(1) G. W. Leibniz, 6, p. 536.

Digitalizado com CamScanner

aqueles que persistem na sua individualidade e é sempre este que se dissolve em particulares. O registo duplo dará então lugar — ainda no texto citado de Leibniz — a um registo *pluri-individual. Para Leibniz, a solução da antinomia* **geral/particular** *ou do problema do duplo registo ontológico, consistirá em* **distribuir** *o princípio de subsistência (que é o que significava a categoria kantiana de substância) por particulares que integram na sua totalidade, não uma mesma substância geral e subsistente, mas sim uma mesma estrutura de organização.* Esta é essencialmente *orgânica*, isto é, consiste numa relação de interdependência como aquela que existe entre um todo e as respectivas partes. A subsistência dos particulares estará, pois, ligada, em Leibniz, à manutenção dessa *forma de integração orgânica* (1), a qual tem como característica decisiva um desdobramento ao infinito. Aí também encontraremos o singular.

Assim, sem passarmos à análise dessa *forma de integração* dos particulares, a qual revelaria simultaneamente a relação dos conceitos de subsistência do *indivíduo singular* com o de *organismo* ou a estrutura orgânica (2), será conveniente darmo-nos conta de uma operação fundamental realizada em torno da *noção de substância*, e pela qual Leibniz assegura a *autarquia das substâncias particulares.* Trata-se da desqualificação ontológica das chamadas *qualidades primeiras* e da correspondente determinação de uma *força activa* ou primitiva que, no seu sistema, passa a ser o fundamento da substancialidade de cada particular e, por conseguinte, seu princípio de subsistência. É esta identificação entre substância e *vis activa* interna que suporta, em primeiro lugar, a autarquia de cada substância. Completa-se assim a demonstração da inviabilidade ontológica de uma substância geral ou universal, através da atribuição a cada particular de um princípio *interno* de subsistência. Sem descermos aos pormenores de uma teoria da força de Leibniz, o que nos desviaria dos nossos objectivos e obrigaria a analisar as relações entre as suas dinâmica e metafísica, limitemo-nos a notar algu-

---

(1) Diremos que em Leibniz cada substância particular é um *unum per se* que subsiste sempre integrado numa estrutura de organização cuja *forma de integração* da multiplicidade dos particulares consiste numa divisão orgânica *ad infinitum*. É neste sentido que nos é revelada a essencial ligação dos conceitos de *organismo-indivíduo-substância.*

Estamos perante um tema que mereceria ser autonomamente desenvoldido: a natureza orgânica do indivíduo como entidade singular em Leibniz. Não o faremos, pois tal nos afastaria obviamente da direcção em que nos movemos.

(2) Cf. o nosso artigo «Organismo e Singularidade em Leibniz», *Análise*, vol. 1, n.º 1, Lisboa, 1984.

Digitalizado com CamScanner

mas passagens em que Leibniz procede à desqualificação referida e passa claramente à identificação de *vis activa* e substância particular (1).

Já em 1686, no célebre *Discours de Métaphysique*, Leibniz refere-se deste modo à *relação substância-qualidades primeiras*, visando decerto os cartesianos: «creio que aquele que meditar sobre a natureza da substância, que anteriormente expliquei, achará que toda a natureza do corpo não consiste somente na extensão, isto é, na grandeza, figura e movimento, mas que é preciso, necessariamente, reconhecer aí algo que se relacione com as almas e a que se chama comummente forma substancial (...)» (2). Restaurar o primado de uma forma substancial ou enteléquia vai ser o objectivo de Leibniz, contra a mecânica e a metafísica cartesianas, para as quais seria a simples *quantidade de movimento* que exprimiria a força de um corpo móvel. Há que *tonar interno* o princípio do movimento dos corpos, e não só do movimento, como de todas as outras qualidades que os modernos designaram por primeiras. A quantidade da força é muito, é *essencialmente, diferente* da quantidade do movimento, conforme experiências simples podem mostrar (3). Este movimento de «*internização*» do princípio de subsistência, e que é certamente correlato de um aprofundamento da «particularização» das substâncias, continua a ser desenvolvido por Leibniz e poderá decerto afirmar-se que constitui uma das principais linhas de desenvolvimento do seu sistema.

A este propósito, verifica-se num texto de 1695, *Système nouveau pour expliquer la nature des substances et leur communication entre elles, aussi bien que l'union de l'âme avec le corps*, uma aproximação ainda maior entre os conceitos de força e de substância, sendo aquela a única a dar conta de propriedades verdadeiramente *internas*, *tais* como a acção e a reacção.

---

(1) Gottfried Martin, no seu livro sobre Leibniz, distingue três sentidos possíveis do conceito, chamando a atenção para aquele que este filósofo veio consagrar. «Ao considerarmos as definições da substância, verifica-se que três definições se sobrepõem. Em primeiro lugar, a substância é o último portador de todas as propriedades e determinações, ela é o *ultimum subsistens*. A substância é, em segundo lugar, aquilo que permanece basicamente em relação a todas as mudanças, ela é o *ultimum perdurabile*. Em terceiro lugar, a substância é um tal ser que possui em si mesmo a origem da sua actividade, ela é *vis activa*. O objectivo de Leibniz é demonstrar a terceira definição própria da substância.» (G. Martin, *Leibniz, Logik und Metaphysik*, Berlin, 1967, p. 144).

(2) G. W. Leibniz, 4, p. 436.

(3) Cf. 4, p. 443.

Digitalizado com CamScanner

«Assim, acho que na natureza, para além da noção de extensão, é preciso empregar a de força, que torna a matéria capaz de agir e de resistir; e pela Força ou Potência não entendo o poder ou a simples faculdade, que não é mais do que uma possibilidade próxima para agir e que, estando mesmo como morta, não produz nunca uma acção sem ser excitada por fora, mas entendo um meio entre o poder e a acção que envolve um esforço, um acto, uma enteléquia, porque a força passa por si mesma à acção, na medida em que nada a impedir. É por isso que a considero como constitutiva da substância, sendo o princípio da acção que é a sua característica.» (1)

A *força activa* distingue-se então da simples possibilidade de agir. É que esta ainda não representa convenientemente o tal lugar *maximamente interno* que convém a um particular, substancialmente considerado. Pelo que Leibniz diz neste excerto: uma estrutura verdadeiramente interna, propriedade privada do particular, não pode esperar ver desencadeada a sua força de agir por algo externo. Ao contrário, tratando-se de «um meio entre o poder e a acção», dever-se-á estar perante algo *sempre agindo*, sem que, mesmo no caso de uma quantidade de acção maximamente pequena, ela não seja, em todo o caso, = 0. Assim como (dirá Leibniz), nos organismos, a perda de intensidade de vida nunca chega à morte absoluta, assim também a perda da quantidade de acção nos corpos em geral, nunca chega à inércia total. *O que já nos deixa antever uma relação complementar entre os planos da força privada e da constituição orgânica. Esta recobre aquela e completa-a.*

A «internização» da força como princípio substancial envolve, conforme já referimos, uma certa reabilitação das entelequias aristotélicas, ainda que a discriminação desta força primitiva apresente traços distintos e curiosamente aparentados com o mundo da vida. «Achei pois que a sua natureza consiste na força e que daí se segue algo de analógico ao sentimento e ao apetite [appetit].» (2) Interessa-nos notar esta analogia que encerra, quanto a nós, um significado de realçar: a força primitiva, pensada inicialmente por Leibniz em função da mecânica cartesiana e contendo, por isso, à partida, conotações de tipo *físico*, vem a traduzir-se, no sistema leibniziano, num princípio sobretudo relacionado com a ordem do vital e, por conseguinte, com o organismo vivo.

---

(1) G. W. Leibniz, 4, p. 472.
(2) G. W. Leibniz, 4, p. 479.

Digitalizado com CamScanner

§ 46. CONFIRMAÇÃO POR KANT DA TEORIA DA SUBSTÂNCIA DA PRIMEIRA CRÍTICA, NO ENSAIO DE 1788 SOBRE AS RAÇAS E O PRINCÍPIO TELEOLÓGICO

Não perdendo de vista o nosso objectivo, que é o de verificar como, *em Kant*, a problemática do particular e do indivíduo corresponde a um sistema diferente, assente, por sua vez, numa filosofia diferente do orgânico, passaremos agora a ver de modo breve, mas exemplar, qual a sua perspectiva no que respeita à relação substância-princípio interno de subsistência, isto é, a força. Seremos assim reconduzidos ao início desta secção, ainda que deixemos um pouco mais claro o estado da questão relativamente ao modo como se nos apresenta na primeira Analogia da Experiência.

Por isso, escolhemos um excerto de um texto de 1788, próximo da última Crítica e já nosso conhecido, *Sobre o Uso dos Princípios Teleológicos na Filosofia.* Numa nota, afirma aí Kant que, no respeitante a esse poder de agir que é a mente humana, a força que é a *Einbildungskraft* é a produtora da imaginação [Einbildung] que se apresenta como um seu efeito específico. Trata-se sem dúvida de uma força fundamental [Grundkraft] *deduzível* desse efeito, a qual não poderia ser encontrada a não ser por essa dedução. Mas outras forças fundamentais existem, tais como as forças de repulsão [Zurückstossungskraft] e de atracção [Anziehungskraft]. Sendo forças fundamentais, também elas próprias só poderão ser deduzidas dos efeitos por si mesmas produzidos e concretizados no movimento dos corpos. Tal como já víramos, a propósito da epigénese, é a partir do estudo dos vários efeitos (nesse caso, arquitectónicos) produzidos por uma *força formadora* suposta inicialmente, que se podem ir deduzindo estruturas organizativas mais profundas e «substanciais». *Em Kant, as forças fundamentais vão-se apurando a partir dos efeitos, e o bom método deve permitir obviamente chegar a um número mínimo dessas forças, ainda que os efeitos sejam de uma multiplicidade inesgotável: só uma* **Einbildungskraft** *subjaz a uma multiplicidade infinita de efeitos ou ficções da imaginação.*

Mas, mais uma vez, uma epistemologia deste tipo não resolve o problema da particularidade da substância (a *a fortiori* da individualidade), pois que, sem a determinação de uma unidade das forças ou de uma só força, não pode haver também unidade de substância, algo que seja *unum per se.* Kant tem plena consciência desse problema implicado na pluralidade de forças fundamentais. E aqueles que pretenderam realizar uma tal unificação das forças, com o objectivo de, paralelamente,

Digitalizado com CamScanner

determinar a substância particular, pensaram, segundo ele erradamente, que estavam a aproximar-se da particularidade dessa substância, quando afinal não conseguiram mais que atribuir uma denominação genérica, retirada daquilo que é imediatamente observável. «Algumas pessoas acreditaram que tinham de aceitar uma única força fundamental para conseguir a unidade da substância; e pretenderam conhecê-la, ao designá-la simplesmente pelo *título comum* de várias forças fundamentais: por exemplo, a única força fundamental do espírito seria a força representativa do mundo, tal como se eu dissesse que a única força fundamental da matéria é a força motora, pelo facto de a repulsão e de a atracção caírem ambas sob o conceito comum do movimento.» (1) Querer deduzir, pois, uma única força, garante da unidade da substância, a partir de processos observáveis nos corpos ou directamente ligados à experiência, generalizando-os através de um termo comum, equivale a um erro: determinar conceitos, que se pretendem mais «internos», pela simples generalização de propriedades externas. Assim se passa com o movimento ou com a faculdade de representação (2). Qualquer destas faculdades dos corpos *não é uma estrutura profunda* destes mas, pelo contrário, elas são meras determinações externas generalizadas sob um termo comum.

E justamente o problema consiste em procurar essa estrutura, ainda que tal investigação não se traduza, para Kant, em *substancializar através de um termo geral*, antes deva processar-se pelo estabelecimento e definição (ainda que nunca definitivos) das *forças mediadoras* entre a *suposta* substância (dentro de uma filosofia do *como se*) e os acidentes dados na intuição sensível. Realmente, em Kant, as forças fundamentais, como, por exemplo, a imaginação e as forças de atracção e repulsão, não podem identificar-se simplesmente à substância, o seu lugar e função são outros: esse lugar é *entre* a substância e os aci-

---

(1) Ak. VIII, 181.

(2) Sem forçar, parece-nos legítimo defender que Kant visará os leibnizianos com esta referência a uma unidade substancial erradamente forjada a partir da força representativa em geral. Lembremo-nos a este propósito que o próprio Leibniz definiu as faculdades da mónada, quer pelas suas capacidades de representação, quer pelo *conatus*. Nos *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison*, por exemplo, diz Leibniz que «uma mónada, em si mesma e no momento, não poderia discernir-se de uma outra, a não ser pelas qualidades e acções internas, as quais só podem ser as suas percepções (...) e as suas *apetições* [appétitions] (...) que são os princípios da mudança» (G. W. Leibniz, 6, p. 598).

Digitalizado com CamScanner

dentes e a sua função é mediar esse duplo registo ontológico. A força fundamental [Grundkraft] «não é aquilo que contém o fundamento da efectividade dos acidentes (isso é a substância), mas, pelo contrário, é simplesmente a *relação* da substância com os acidentes, na medida em que ela contém o fundamento da efectividade destes. Mas pode-se perfeitamente atribuir à substância (sem prejuízo da sua unidade) várias relações» (1).

Assim, não sendo fundantes, mas *relacionais*, as forças, na sua pluralidade, não podem apresentar-se como princípios verdadeiramente internos. Também neste caso, utilizando o par externo-interno, elas são *uma mediação entre o interno e o externo*; sem dúvida que se situam num registo mais «profundo» que o dos acidentes (formas do movimento, formas de representação, etc.), mas tal não significa que essa «profundidade» pertença ao registo do interno ou da substancialidade. E, apesar disso, Kant insiste em mencionar uma unidade da substância, inviolável pela existência de mais do que uma força fundamental: várias *relações* (isto é, forças fundamentais) podem-se atribuir a uma mesma substância, sem que isso ponha em perigo a unidade desta.

E, de facto, Kant terá razão nesta des-identificação dos conceitos *substância una = força una;* também, paralelamente, não será incorrecto julgar como não contraditório em si, «atribuir à substância várias relações». No entanto, por outro lado, essa des-identificação não pode deixar de colocar a substância numa *situação de generalidade*, perfeitamente na linha dos textos da *Crítica da Razão Pura* já citados. *A pluralidade das forças fundamentais de uma só substância, ao permitir o processo de «internização» dessa substância, vai prejudicar irremediavelmente o seu* **estatuto de particularidade.** Realmente, a teoria da substância e das forças fundamentais salda-se em Kant no seguinte resultado: *os particulares dados na intuição são acidentes sem subsistência própria, vinculados a uma substância, genericamente considerada, através de forças fundamentais que, não possuindo o seu* **situs** *no interior da substância, operam a mediação entre esta e os respectivos acidentes.*

Sendo certo que a questão do particular e do indivíduo singular é, sobretudo, uma via real de acesso para a avaliação do sistema, as considerações feitas são de crucial importância. Completá-las-emos no próximo capítulo desta Secção (3.ª) e confirmar-se-á, como sempre na filosofia kantiana, que mesmo o particular orgânico, ponto de partida para o horizonte siste-

(1) Ak. VIII, 181.

Digitalizado com CamScanner

mático, é absorvido na espécie. Será que assim perde o seu valor sistemático? Veremos a partir do Cap. XII que não é esse o caso: o esvaziamento ontológico do particular orgânico não colide com os objectivos sistemáticos de Kant, pelo contrário, é congruente com estes.

Tanto esta secção como a anterior visaram preparar a próxima, ao isolarem os aspectos mais relevantes de uma teoria da substância em Kant e tentando o contraste com um sistema diferente (o de Leibniz). Como resultado da avaliação feita é de salientar, sem dúvida, o *esvaziamento ontológico do particular*, em detrimento da determinação de uma substância que não pode ser considerada como objecto do conhecimento, mas mais como princípio transcendental da possibilidade da experiência.

Digitalizado com CamScanner

CAPÍTULO XI

Indivíduo, espécie e natureza sistematizada. A primazia ontológica da espécie na Crítica da Faculdade de Julgar

§ 47. REFLEXÃO E SUBSUNÇÃO

Como já se viu, a descoberta do juízo reflectinte consagrou, na filosofia de Kant, o *particular*, enquanto interesse central e questão nova. Basta atentar na formulação daquele juízo para confirmar esta nova importância do particular: é dele que se parte para a descoberta do *geral* ou da *lei*. Estes não são representados *antes* do particular, mas *depois* dele. Trata-se, pois, de reflectir, de meditar sobre o particular, determinando-o como ponto de partida.

E precisamente aqui surge um motivo de reflexão que nos vai — a partir de agora — guiar no desenvolvimento desta parte do nosso trabalho. Será que o particular, na terceira Crítica, e a despeito da deslocação sofrida no seu estatuto em relação à primeira Crítica, é algo mais do que um mero *ponto de partida?* Mesmo que o seja, deveremos perguntar-nos: ponto de partida para quê e qual o grau de autonomia com que, finalmente, permanece?

Desde já poderemos responder, ainda que provisoriamente: *ponto de partida para a operação de sistematização da natureza e, em última análise, da razão, o particular — concebido como fim natural orgânico — é absorvível numa totalidade a construir e, em consequência, não consegue reter aquela singularidade que o torna indivíduo face ao sistema.* No entanto, o que é próprio da última Crítica, e a afasta daquelas filosofias em que o sistema da razão é realizado *sem ter em conta a particulari-*

Digitalizado com CamScanner

dade do particular, é que o *geral*, o *todo da natureza*, ou o *sistema da razão se realizam, tendo em conta a particularidade do particular*. Por outras palavras, esta repercute-se naqueles. São estas afirmações que nos cabe justificar neste capítulo e, sobretudo, na presente secção.

Para quem leia a primeira Introdução será fácil constatar que Kant se interessa pelos seres particulares em função de um interesse mais geral de sistematização. É assim que o conceito de *reflexão* ou *meditação* envolvido no juízo reflectinte tende, em qualquer caso, a extravasar o âmbito da entidade particular, a sair dela para a definição de um horizonte mais amplo. Verificámos suficientemente no Cap. VI como o acto de *reflectir* consistia numa *comparação* de várias representações entre si e com as faculdades de conhecer. O objectivo será sempre a descoberta de um conceito para uma certa forma dada pela sensibilidade, quer se trate de uma reflexão estética, quer de uma reflexão teleológica. Com a diferença de que, neste último caso, o princípio da faculdade de julgar utilizado pela actividade reflectinte é uma finalidade *objectiva* e, naquele, trata-se de uma outra finalidade, desta vez *subjectiva*. Conforme Kant nos diz, «podemos considerar a faculdade de julgar, quer como simples faculdade de *reflectir* sobre uma dada representação a favor de um conceito possível através daquela faculdade, segundo um certo princípio, quer como uma faculdade de *definir*, através de uma dada representação empírica, um conceito que permanece para fundamento» (1). Só no primeiro caso a faculdade de julgar é reflectinte. Reflecte-se, pois, como se vê, a *favor do conceito* e utilizando para tanto uma representação particular. Torna-se fácil relacionar o que já se estudou sobre o conceito de fim como legalidade para o contingente (Cap. V): o particular está sempre inextricavelmente ligado à ideia de *contingente*, ou daquilo que deve a sua possibilidade a algo que está fora da sua circunscrição de particular. Ou — dando um tom ainda mais forte a essa insuficiência ontológica fundamental do particular — este deve a sua *particularidade* a algo que não cabe na circunscrição que lhe corresponde, como particular.

Tudo isto resulta numa faceta tão curiosa como decisiva da filosofia kantiana correspondente à última Crítica: para qualquer forma particular deve definir-se como objectivo a descoberta de uma forma geral que lhe seja adequada. Tal princípio é válido, tanto para uma forma natural particular

(1) Ak. XX, 211.

Digitalizado com CamScanner

(um ser vivo, por exemplo), como para a forma de uma lei específica (por exemplo, uma das leis de Kepler). O que significa que está presente no Kant da terceira Crítica uma *intenção profunda de subsumir o particular no conceito*, tal como era necessário que acontecesse na *Crítica da Razão Pura* para que fosse possível a experiência em geral. *Só que as formas mais gerais que agora estão em causa e que se devem descobrir para cada particular, não são categorias ou conceitos puros do entendimento; essas formas são* **conceitos empíricos, espécies** *de formas particulares ou individuais que, por sua vez, devem articular-se sistematicamente em géneros superiores.* É claro que, sendo a faculdade de julgar reflectinte que realiza a determinação de tais conceitos, ela possui, como já se viu, um princípio *transcendental* que lhe serve de guia; no entanto, e precisamente porque é um guia para a experiência sistemática, esse princípio nunca será confundível com qualquer princípio *constitutivo* da experiência em questão e à qual podemos chamar sistemático-empírica.

Assim, «para todas as coisas da natureza pode-se encontrar *conceitos* empiricamente determinados, o que quer precisamente dizer que sempre se pode supor uma forma para os seus produtos, a qual é possível segundo as leis gerais que podemos conhecer» (1). Sem uma suposição deste tipo, vaguearíamos às escuras entre a multiplicidade indefinida das formas particulares da natureza. Impõe-se assim *conceptualizar* o particular. Qual o resultado desta operação? Kant di-lo com bastante clareza: trata-se de uma *redução* da multiplicidade em questão. De facto, torna-se desse modo possível pensar um sistema para a nossa faculdade de julgar, «no qual o múltiplo, dividido em géneros e espécies, torna possível a condução de todas as formas da natureza que aparecem, a conceitos (de mais ou menos generalidade), através da comparação» (2). Este *conduzir* da multiplicidade do particular a conceitos mais gerais, traduzir-se-á inevitavelmente num *reduzir*, se é certo que, ao processo de sistematização, esse múltiplo não interessa como tal.

Chegados a este ponto, cabe-nos formular duas questões que nos parecem fundamentais e que servirão de fio condutor para grande parte desta secção:

1. No interior do processo de sistematização da natureza existirá um predomínio ontológico dos graus de generalidade mais elevados em relação ao particular?

---

(1) Ak. XX, 211-212.
(2) Ak. XX, 212, nota.

Digitalizado com CamScanner

2. No que, concretamente, diz respeito ao ser natural organizado (finalidade interna) de que forma é praticável essa redução ao conceito, sem cair numa mera sistematização lógico-formal?

Comecemos pela primeira questão. Os conceitos puros do entendimento são para Kant meras funções lógicas e, só por si, não revelam o ser em qualquer das suas manifestações. Tal foi um ensinamento da primeira Crítica, na qual se repete à exaustão a necessidade de uma multiplicidade dada na intuição sensível, para que seja possível a experiência em geral. Se essa condição estiver ausente, as categorias permanecerão vazias e nenhum fenómeno ou articulação de fenómenos terá alguma vez lugar. Podemos dizer que, na *teoria da experiência da Crítica da Razão Pura*, os conceitos puros não possuem, como tal, qualquer consistência ontológica e que, enquanto sintetizadores da multiplicidade, surgem como entidades lógicas, ainda que derivando de uma estrutura transcendental. O que significa que, neste caso, não se possa falar propriamente numa *redução* da referida multiplicidade da intuição sensível ao conceito. Com efeito, o particular dado na intuição permanente como particular articulado, sintetizado no âmbito do conceito como objecto de conhecimento. É claro que é dos temas mais difíceis da primeira Crítica, o de saber *qual o estatuto dessa multiplicidade dada na intuição* (1). Mas uma coisa nos parece certa: a experiência é sempre a experiência de *particulares* e não de conceitos, os particulares permanecem no seu horizonte próprio, ainda que organizados pela síntese do entendimento. *Um objecto, qualquer que ele seja, não é afectado na sua particularidade pelo conceito; o facto de ser subsumido pelo conceito altera, sim, a sua condição epistemológica face ao sujeito.*

Só o conceito permite que a existência, aquela existência determinada, seja pensada, não se podendo dizer que seja o conceito a dar existência ao que quer que seja. *Diremos ainda que a síntese operada pelo conceito, permitindo a subsunção dos particulares por aquele, fica sempre no exterior do horizonte de particularidade do múltiplo.* É isso mesmo que se pode ler, por exemplo, na seguinte passagem da *Crítica da Razão Pura:* «Ela [a experiência] é por isso uma síntese das percepções que, ela mesma, não está contida na percepção, mas contém a unidade sintética do múltiplo da mesma percepção numa consciência (...).» (2) A operação de síntese surge, pois,

(1) Cf. § 35.
(2) Ak. III, 158 (A 176/B 218).

Digitalizado com CamScanner

a organizar os particulares *já existentes*. A subsunção implícita nessa síntese não pode ser entendida, pois, como *redutora*, mas sim meramente como *organizadora:* o conceito puro do entendimento subsume os particulares enquanto liga ou organiza aqueles mesmos particulares, mas não lhes muda o estatuto.

§ 48. O PARTICULAR COMO ESPECIFICAÇÃO DO CONCEITO GERAL

Voltando à *Crítica da Faculdade de Julgar*, será que a relação do conceito com o particular é do mesmo tipo que aquela que verificámos ser na *Crítica da Razão Pura?* Por outras palavras, os «conceitos empíricos determinados» que foram acima mencionados possuirão uma mera função de articulação ou de síntese, conforme foi visto em relação aos conceitos puros do entendimento? *Somos da opinião de que o processo de sistematização em que a última Crítica está interessada não é de molde a permitir que os particulares se afirmem e permaneçam num plano de particularidade, isto é, permaneçam com uma circunscrição ontológica própria.*

Se o conceito agora serve fundamentalmente para *sistematizar* e não só para *ligar* os particulares numa unidade sintética, então é provável que o *conceito adquira um estatuto ontológico* que não possuía na teoria da experiência. Sobretudo se deixarmos de considerar a função do conceito como somente lógica.

Também nos podemos elevar do particular ao geral, através de procedimentos simplesmente empíricos, comparando as várias formas entre si e agrupando-as em espécies e géneros cada vez mais elevados. Realizamos conceitos empíricos, embora não opere aí nenhum princípio, quer da razão, quer da própria faculdade de julgar. Mas modifiquemos a perspectiva e adoptemos como pressuposto fundamental o princípio próprio da faculdade de julgar, por mais do que uma vez definido por Kant em ambas as Introduções: «*a natureza especifica as suas leis gerais em leis empíricas, conforme a forma de um sistema lógico a favor da faculdade de julgar*» (1). Então passamos a utilizar um princípio de sistematização que vai modificar substancialmente o estatuto do geral ou do conceito. *A natureza torna-se sujeito ou substracto possível de especificações* mais ou menos genéricas, mais ou menos particularizadas e, sendo assim, cada especificação é simultaneamente uma *concreção*

(1) Ak. XX, 216.

Digitalizado com CamScanner

desse conceito maximamente genérico que é a natureza em geral. *Cada conceito (género, espécie ou subespécie) é essa concreção.*

Assim, ainda que a faculdade de julgar comece por incidir sobre o particular no sentido de descobrir o geral, aquele suposto, que é também o seu princípio, faz com que o geral ou conceito a que se chega — e que acaba por subsumir esse particular — não seja uma mera entidade lógica (como o seria numa classificação orientada de um modo apenas empírico) mas, pelo contrário, deva ser entendido como uma espécie de entificação de um aspecto, entre outros possíveis, que o conceito geral toma nas suas múltiplas especificações. Claro que, no rigor da filosofia transcendental, o princípio referido pode ser entendido como *regulador*, não tomando parte, por isso, na constituição das coisas ou objectos. Mas talvez estejamos aqui perante aquela vertente da filosofia de Kant em que a *natureza irrompe* e, na sua dialéctica com a razão, assume uma preponderância e uma autonomia inesperadas. É o que pensamos ser aqui o caso.

O geral é, então, ainda o que se vai especificando desse substracto ou matriz informe que é a natureza em geral, e a especificação máxima teria lugar na ordem do individual que seria, logicamente, o grau máximo de especificação. E é de facto neste plano da multiplicidade (em que existirão os indivíduos singulares) que temos a experiência de particulares.

Adoptando uma distinção conceptual, diremos que o particular é o que supostamente nos *assinala* e orienta para uma determinada especificação da natureza, ou, por outras palavras, que nos *assinala* e orienta para o conceito que representa uma determinada especificação daquele conceito sumamente genérico: a reflexão faz-se sobre e a partir de «uma dada representação, a favor de um conceito possível, segundo um princípio». Saber se esse particular que defrontamos na experiência poderá ser um indivíduo singular é um outro problema. Necessitaríamos de saber se o sistema da natureza em Kant permite particulares que em si mesmos sejam simultaneamente espécies, ou cuja singularidade fosse, ao mesmo tempo, um conceito só a si circunscrito. As análises realizadas nos Caps. VI e VIII permitem-nos antever (como já dissemos) que tal não é o caso.

Para avaliar então a relação entre o particular e o geral numa perspectiva do predomínio ontológico que um possuirá sobre outro, será preciso insistir no significado do princípio da faculdade de julgar acima transcrito, ainda sem nos referirmos propriamente à questão da individualidade. *Trata-se então sempre de conceitos que se encontram a partir de uma reflexão sobre um dado particular, mas que devem ser encarados como*

Digitalizado com CamScanner

especificações da natureza, da qual esse particular é, ele próprio e por sua vez, uma especificação. E de tal modo esta *especificação do conceito* é o que fundamentalmente interessa a Kant, e não propriamente a *especificação do particular*, que deve ser afastado o modo mais usual de exprimirmos a subsunção do particular no geral ou conceito: «Exprimimo-nos melhor se em vez de dizer (como em linguagem corrente acontece) que se deve especificar o particular, situando-o sob um geral, dissermos antes: *especifica-se o conceito geral*, ao qual e sob o qual se conduz o múltiplo.» (1)

É fácil notar, nesta inversão proposta por Kant quanto à forma de expressão, uma carga lógica e também ontológica dada ao conceito. *Este não será, então, nem uma função lógica que sintetiza a multiplicidade do particular* (como é o caso das categorias do entendimento), *nem uma mera abstracção de características empíricas comuns a um conjunto de particulares.* O termo *especificação*, aplicado, não ao particular, mas ao conceito, transfere para este uma substancialidade, uma espessura ontológica que, desse ponto de vista, é anterior a qualquer particular que represente essa especificação. Aquilo que se especifica em particulares determináveis na experiência é um substracto anterior às suas «inerências», conforme nota Kant, ainda na mesma passagem da primeira Introdução: «Porque o género (...) é como que a matéria ou o substracto bruto que a natureza, através de várias determinações, elabora em espécies e subespécies particulares; e assim pode dizer-se que a natureza se *especifica* a si mesma segundo um certo princípio (ou segundo a ideia de um sistema), a exemplo da analogia do uso desta palavra pelos juristas, quando falam da especificação de certas matérias brutas.» (2)

Procurando, pois, responder à questão colocada, isto é, *se existiria um predomínio ontológico dos graus de generalidade mais elevados em relação ao particular, teremos de optar pela afirmativa.* A partir do momento em que se adoptou o princípio próprio à faculdade de julgar, o processo de sistematização passa a fundamentar-se, ele próprio, na suposição de uma entidade, qual substracto sumamente geral que se vai especificando. Nesse quadro, qualquer especificação é inerência de uma substância, ontologicamente anterior a essa inerência. *Subsumir* tem um sentido, neste caso, bastante mais próximo do significado do termo tomado em si, do que aquele sentido

---

(1) Ak. XX, 215.
(2) Ak. XX, 215.

Digitalizado com CamScanner

que existe na subsunção categorial: agora o acto de subsumir é assumido de modo quase integralmente equivalente a uma *redução*. E mesmo no domínio da classificação das coisas naturais, como pretende a construção científica sistemática, os particulares parecem servir sempre como meros *sinais*, sobre os quais se reflecte para achar aquele substracto geral de que, precisamente, não são mais do que especificações.

A seguinte nota aos parágrafos da Secção V da primeira Introdução que citámos, deixa bem claro, da parte de Kant, o grau de autonomia reservado aos particulares. «Poderia Lineu, na verdade, esperar projectar um sistema da natureza se tivesse de se preocupar com o facto de que, quando encontrava uma pedra a que chamava granito, esta deveria ser diferenciada, segundo a sua constituição interna, de outra que, porém, se parecia precisamente com ela e se, por isso, só pudesse esperar encontrar coisas singulares isoladas, mas nunca uma classe das mesmas, a qual poderia ser conduzida sob conceitos de géneros e de espécies?» (1) Pergunta extremamente sintomática. Existem preocupações que não seriam próprias da intenção sistematizadora. Como, por exemplo, procurar na constituição interna das coisas uma característica singular ou individual. A preocupação de sistematizar não deve afastar o particular do conceito, através de uma discriminação sempre susceptível de ser descoberta e que não seja própria da espécie (extrínseca ao conceito); mas aquela preocupação deve esforçar-se, ao contrário, por minimizar eventuais diferenças particulares e valorizar as semelhanças que conduzam à unidade. Tudo isso supõe sempre que o particular não é mais do que uma especificação do conceito geral.

§ 49. A FINALIDADE INTERNA COMO ÍNDICE ESPECIAL DE PARTICULARIDADE. FINALIDADE INTERNA E INDIVIDUALIDADE

Quanto à segunda questão colocada ainda no § 46: no que diz respeito ao ser natural organizado (finalidade interna), de que forma é praticável essa redução ao conceito, sem cair numa mera sistematização lógico-formal?

Tornemos mais claro o problema. A *redução* do particular em geral ao conceito, no âmbito de um processo de sistematização, que verificámos ser exigida pelo princípio próprio da

(1) Ak. XX, 215-216, nota.

Digitalizado com CamScanner

faculdade de julgar, dar-se-á inevitavelmente ainda que, agora, o particular em causa seja o *organismo?* É que este é um particular entre particulares, caracterizando-se por possuir uma *finalidade* em si mesmo e que por isso Kant designa por finalidade *interna.* A questão está, pois, em saber se essa autonomia teleológica não será irredutível, mesmo num processo de sistematização, a níveis de organização mais elevados. Lembremo-nos de que, na Secção V da primeira Introdução, Kant contrapõe dois tipos de finalidade, uma finalidade *lógica* e que se relaciona sobretudo com a «interdependência possível de conceitos empíricos no todo de uma experiência» (1), e outra finalidade, *absoluta*, das formas da natureza cuja possibilidade, quer quanto à figura exterior, quer quanto à arquitectura interna, depende precisamente de um conceito de *fim interno.* A primeira atende simplesmente a um sistema lógico transcendental e tem mais que ver com o sistema das leis empíricas. Mas a segunda finalidade parece situar-se no interior de certos particulares que «a respeito da intuição» não são «simples agregados» e, assim, podem ser considerados como fins em si mesmos. Não ganham a sua finalidade pela interdependência relativamente a outros particulares: a sua finalidade não é, por isso, *relativa*, mas *absoluta.* E por absoluta quer Kant dizer *orgânica*, distinguindo os particulares que exibem esse tipo de finalidade das «terras, pedras, minerais e outros semelhantes, sem qualquer forma final», os quais não podem «mostrar em si mesmos uma forma de sistema» (2).

Feita esta distinção, torna-se ainda mais problemática a subsunção deste ou daquele particular organizado e final, em si mesmo, num conceito. Sobretudo se pensarmos que a subsunção própria do juízo reflectinte teleológico é sobretudo uma *redução* do particular. *Como é que uma* **finalidade interna** *se pode deixar reduzir a um conceito do qual não seja mais do que uma especificação?* Como é que o particular mais complexo que se possa imaginar (como é o caso de um ser organizado) poderá não ser mais do que um mero índice de um conceito ou matéria bruta que, auto-elaborando-se, se «manifesta» nesse particular?

Lembremos que, no sistema leibniziano, o particular continha uma consistência ontológica tal, que o diferenciava em absoluto da inconsistência do universal, sendo essa consistência concebida como uma divisão *ao infinito* do particular, que já

(1) Ak. XX, 217.
(2) Ak. XX, 217.

Digitalizado com CamScanner

de si é organismo, em organismos encaixados uns nos outros. E não só essa divisibilidade permite a distinção no que respeita ao artefacto, mas também no que respeitava aos outros organismos considerados sempre como partes de uma estrutura orgânica, plena e contínua, ainda que esta (seria um tema a desenvolver) não possa deixar de ser algo *informe* para um entendimento e uma sensibilidade pensados à maneira kantiana. Tal distinção relativamente ao artefacto é realizada por Kant através do recurso a uma *bildende Kraft* que, como já amplamente se verificou (Caps. VI e VIII), não apresenta qualquer tipo de analogia com qualquer causalidade por nós conhecida. O que significa que é algo incognoscível, ou melhor, cujos efeitos não são conhecíveis *a priori*, pelo menos para um entendimento imagético-discursivo como é o nosso. E o único elemento diferenciado do indivíduo como tal, seria a interacção das partes, sob a forma de um *nexus finalis*, entre si e em relação ao todo, e que seria baseada numa espécie de *logos* individual.

O § 64 da *Crítica da Faculdade de Julgar* é dos raros sítios dessa obra em que Kant emprega o termo *indivíduo* no sentido de *particular singular*. Vejamos se é aí apresentada marca ou discriminação que impossibilite qualquer forma de redução ao geral ou conceito.

Depois de definir um fim natural como aquilo que é causa e efeito de si mesmo, Kant revela esta característica através de um exemplo: a árvore. Esta pode ser considerada, em *primeiro lugar*, como um particular contido num género. Nessa situação ela estará submetida completamente às leis de produção e reprodução desse mesmo género: «uma árvore gera uma outra árvore segundo uma lei da natureza conhecida» (1). Em *segundo lugar*, a árvore é um *indivíduo*. Aqui Kant quer concretamente sublinhar a singularidade desse particular designado por árvore, ou seja, aquilo que não é somente uma mera especificação da espécie ou género a que aquele pertence. Assim, «uma árvore produz-se também a si mesma como *indivíduo*». E qual é, ou que forma toma, esta autoprodução, único factor de individualidade? Aquilo a que vulgarmente se chama o *crescimento*. Como é que concretamente este pode servir como factor de diferenciação individual? É que ele não deve ser entendido como uma agregação ou acréscimo mecânico de novas partes em relação ao todo. Pelo contrário, o crescimento é específico e próprio, o que quer dizer que nele a árvore incorpora elementos exteriores, mas transforma-os segundo o seu

(1) Ak. V, 371.

Digitalizado com CamScanner

próprio plano arquitectónico. Cada particular organizado deverá então possuir um plano de crescimento próprio, singular, e é isso que o individualiza.

Será que esta propriedade privada é utilizada na sistematização, ou que, noutra hipótese, essa propriedade permanece como um resíduo irredutível a qualquer absorção pelo conceito? Pensamos que nem uma coisa, nem outra. Nem o plano privado do crescimento tem utilização sistematicamente considerada, nem o crescimento daquele indivíduo singular se deixa determinar como um «resíduo de singularidade». E isto simplesmente porque, como já se provou, a causalidade contida nesse plano arquitectónico *não é conhecível, nem por analogia.* Só isso, por sua vez, nos poderia dar algum conhecimento dessa modificação da substância particular que é o crescimento. Como poderia então servir para a sistematização, para encontrar o geral ou conceito do qual o particular ou indivíduo que cresce é uma mera especificação? Não nos referimos aqui, obviamente, ao *crescimento* em geral, mas ao crescimento que corresponde à *transformação privada* daquela substância em particular, segundo um plano arquitectónico correspondente àquela transformação. É esta faculdade individual de compor e recompor as substâncias pelo organismo que se encontra infinitamente afastada do funcionamento próprio dos objectos técnicos: «assim, encontramos uma tal originalidade da faculdade de decomposição e de formação nesta espécie de seres naturais, na decomposição e nova composição desta matéria bruta, que toda a arte permanece infinitamente afastada dela (...)» (1).

A arte ou técnica humanas não são, pois, aproximáveis da originalidade desse processo de crescimento e da correspondente elaboração/transformação das substâncias. Confirma-se então nesta passagem do § 64 o que se repetirá no § 65, ou seja, aquele processo de interacção das partes, entre si e com o todo, que constitui, neste último, a *segunda condição* para que um ser possa ser considerado como fim natural — claramente designado no § 64 por *crescimento* —, não se deixa conhecer através de qualquer categoria com certas modalidades de causalidade conhecidas do homem. Devemos concluir que o organismo, como finalidade interna e absoluta (nos termos da primeira Introdução), contém factores de singularidade ou processos de individuação, mas que, por serem incognoscíveis para o sujeito kantiano, não podem ser objecto de reflexão pela faculdade de julgar. De facto, como é que esta poderia apreciar o cresci-

(1) Ak. V, 371.

Digitalizado com CamScanner

mento ou o processo de transformação da substância segundo um plano arquitectural privado? Realmente, já analisámos suficientemente este tema para saber que o conceito de fim que a faculdade de julgar utiliza na apreciação de certos seres naturais tem origem na meditação acerca de uma determinada relação todo-partes. *Mas esta relação é uma relação* **estática** *(assim como aquela que existe num artefacto, um relógio, por exemplo), e não uma relação em contínua transformação e* **metamorfose.** O que a razão humana pretende é — como é dito, por exemplo, no § 64 — «conhecer numa qualquer forma de um produto natural a necessidade da mesma» (1). Ora a *forma* a que Kant faz referência é decerto a forma *acabada, perfeita* e *estática* do organismo em apreciação, e não aquela forma *movente* que se metamorfoseia sem cessar segundo um *logos* individual e incognoscível. Por isso, também dissemos que *Kant recua perante a vida*, e nem outra coisa poderia fazer, se quisesse permanecer fiel aos limites impostos ao sujeito transcendental. *Por isso a reflexão teleológica, ao apreciar certos particulares, segundo a sua figura externa e arquitectura interna, encontrando neles uma finalidade absoluta,* **não lhes atribui por isso uma individualidade.** Por outras palavras, não os torna singulares.

Tal como se verificou naquela observação em nota sobre a sistematização da natureza em que era mencionado o exemplo de Lineu, a apreciação da faculdade de julgar não tem como objectivo qualquer tipo de discriminação no interior da estrutura interna do particular, de forma a isolá-lo da espécie. Pelo contrário, o que é o interesse profundo da faculdade de julgar, é subsumir o particular num conceito ou lei geral, de forma a atribuir-lhe uma legalidade e a eliminar a sua contingência face à legislação própria do nosso entendimento. Não se está, pois, perante uma situação em que se sublinha a diferença individual em que se procura um qualquer *logos* privado; pelo contrário, os eventuais *sinais de singularidade devem ser omitidos*, para ressaltar tão-só a ideia ou representação de um todo que condiciona a possibilidade das próprias partes (2), o que é precisamente uma condição para que algo seja um *fim natural*.

---

(1) Ak. V, 370.

(2) Ainda que «uma coisa que é pensada como possível só deste modo é simplesmente uma obra de arte, isto é, o produto de uma causa racional diferente da matéria (das partes) do mesmo e cuja causalidade (na criação conjunta e ligação das partes) é determinada pela ideia de um todo possível através dessa ideia (por conseguinte, não através da natureza exterior a esse produto)» (Ak. V, 373).

Digitalizado com CamScanner

Pensamos também assim ter respondido à segunda questão colocada inicialmente. Mesmo pensando que o organismo é um particular entre particulares, de modo que lhe é atribuída por Kant a designação de finalidade interna e absoluta — distinguindo-o desse modo dos outros particulares que, ainda que se prestem a uma interdependência sistemática, não exibem em si mesmos nenhum traço de forma final (cf. Secção VI da primeira Introdução) —, ele não deixa de ser completamente inútil para uma eventual determinação da individualidade. É um facto que só os organismos poderão ser indivíduos, pois só eles *crescem* e se *auto-transformam* segundo um plano arquitectónico privado. No entanto, como está vedada ao sujeito a possibilidade de conhecer, mesmo que só por analogia, a causalidade inerente a esse plano acontece que a própria singularidade aí contida é *eliminada* na reflexão processada pelo juízo teleológico.

Eliminada a singularidade, pratica-se simultaneamente a redução do indivíduo orgânico à espécie e é esta que se deve determinar. Chegamos assim a um ponto terminal, idêntico àquele com que deparámos na resposta à primeira questão: o organismo, como qualquer particular, deve ser considerado como uma especificação de um conceito que, por sua vez, é especificação de uma natureza em geral. E o conceito que, neste caso, é a *espécie* ou *género animal* (ou vegetal) especificados, possui, como se torna evidente, um privilégio ontológico relativamente ao organismo particular que representará, por seu lado e somente, um «momento» da especificação dessa espécie ou género. Convém então avançar nesta linha de investigação e aprofundar melhor esta relação entre o organismo e o geral que o subsume.

§ 50. FINALIDADE INTERNA, REPRESENTAÇÃO DO TODO E PROCESSO DE SISTEMATIZAÇÃO

A faculdade de julgar reflectinte procura, como várias vezes já se notou, um conceito para um particular com vista à subsunção deste naquele. Ora, à primeira vista, esse processo de procura e descoberta não parece ir mais longe do que a estipulação de um *conceito de fim.* Esse será o conceito ou legalidade procurados pela faculdade de julgar, e somos levados assim a pensar que o conceito a descobrir para todo e qualquer organismo, na apreciação deste, mais não é do que o conceito de fim em geral. Não se perceberia, desse modo, como é que se determina o conceito de que o organismo é especificação e que,

Digitalizado com CamScanner

por sua vez, se apresenta (no quadro do princípio da faculdade de julgar a que fizemos referência) como especificação do todo da natureza.

Há que penetrar mais rigorosamente na estrutura do juízo reflectinte teleológico, de forma a resolver o problema. Aquilo que se descobre no interior do processo de reflexão sobre o particular orgânico não é um mero conceito de fim, mas, como já se viu, um conceito de *finalidade interna.* Aliás, só um juízo telelológico que incida sobre esta se poderá considerar como legítimo: existe um juízo teleológico que utiliza um conceito de finalidade relativa, o qual carece de legitimidade (1). Ora, essa finalidade do ser natural é obtida pela *representação de um todo* que, em si, «compreende o princípio da possibilidade e da forma das partes que a esse todo estão ligadas», como é recordado por Kant no § 77, por nós estudado no Cap. VIII. Fórmula que, como já também se notou, repete o modo como se definira o primeiro requisito para se considerar um dado particular como um fim natural, no § 65. Tendo em consideração que é sempre um ser orgânico que se oferece como objecto de reflexão, daí decorre que a *representação do todo* seja uma representação particular — pois que não se pode falar de uma representação geral do todo, isto é, uma representação que corresponda, na sensibilidade, ao conceito de uma determinada finalidade natural interna.

Procurando tornar mais clara a questão, diremos que, quando Kant fala de uma finalidade interna como conceito para um determinado particular, o qual foi submetido a um processo de reflexão teleológica, está aí implícita a *representação de um todo* que se afigura, por seu lado, como uma *representação particular de um todo particular.* Convirá desde já perguntar-nos se não estaremos a incorrer numa contradição *in terminis,* isto é, se é sequer possível uma *representação do todo,* ou se a esta fórmula não será preferível, em função da filosofia kantiana, a de *ideia do todo.* Efectivamente, esta expressão seria preferível se aquilo que estivesse em causa, esse todo mencionado, fosse uma ideia reguladora da razão. Mas tal não é o caso. O sentido que claramente nos parece presente na expressão

---

(1) É o que Kant explica, logo no § 63 da *K. U.*, ao comparar a *finalidade interna e a finalidade relativa.* Ambas são *objectivas* e *materiais* (isto é, não formais, como acontece com os objectos matemáticos), mas diferem quanto ao carácter absoluto e necessário da primeira, contra a relatividade e contingência da segunda. No Cap. XIV estudaremos melhor a natureza desta finalidade relativa que assenta na *utilidade* e na *conveniência.*

Digitalizado com CamScanner

representação do todo, é o de uma determinada imagem-esquema do conceito (espécie ou género) de que um organismo é especificação. Quando digo que aprecio um certo ser natural como finalidade natural e interna, através da representação de um todo, estou evidentemente a tentar determinar um esquema original correspondente a um conceito que acabará por subsumir essa finalidade interna particular. Não represento simplesmente o organismo, aquele organismo em particular, mas sim o todo do organismo, isto é, uma totalidade orgânica perfeita que me deve permitir estabelecer a mediação entre o conceito de espécie animal e o organismo que especifica aquela.

Estamos aqui perante um *processo de esquematização bastante diferente daquele que foi descoberto na* **Crítica da Razão Pura**, em relação ao juízo determinante, mas, por outro lado, com algumas semelhanças. O ponto de partida é diferente, pois que, neste caso, não surge como dado em primeiro lugar qualquer conceito do entendimento a esquematizar; no entanto, é ainda uma imaginação transcendental que aqui trabalha, e é também uma *synthesis speciosa* (1) que é produzida. Por outro lado, do ponto de vista do respectivo produto final, isto é, da unidade sintetizada que a imaginação cria com vista a sensibilizar o conceito, há um mesmo trabalho, quer no juízo determinante, quer no reflectinte. Estudaremos alguns destes aspectos um pouco mais à frente, nesta e na próxima secções.

Notaremos ainda que é só através da representação desse todo orgânico como totalidade perfeita que é possível esse salto qualitativo importante para a sistematização da natureza, o que é constituído pela passagem do organismo como finalidade interna a um sistema de fins naturais (cf. Cap. VII). Efectiva-

---

(1) Como sabemos, através da *Crítica da Razão Pura*, a *synthesis speciosa é uma síntese figurada* [figürlich] e que se distingue de uma outra, *synthesis intellectuallis*, a qual consiste numa mera síntese segundo a ligação do entendimento, sem qualquer relação com a multiplicidade da intuição empírica. Cf. Ak. III, 119 (B 151). Esta síntese figurada ou *speciosa* é uma *síntese transcendental da imaginação*, cuja função é «representar na intuição um objecto mesmo sem a presença deste» (Ak. III, 119-120; B 151).

No caso que nos interessa, o problema não é a possibilidade da *aplicação* do conceito ao múltiplo da intuição através de um terceiro termo que é a imaginação, mas sim a possibilidade de descoberta do geral a partir do particular, ou mais concretamente, neste caso, do conceito-espécie a partir do particular orgânico. E, também neste caso, uma outra imaginação transcendental e não empírica, mas agora *livre* e não determinada à partida pelo conceito, é o que permite a *figuração* desse todo de partes orgânicas, sem a representação do qual não haveria o conceito de fim.

Digitalizado com CamScanner

mente, o sistema interno que é o organismo não se fecha em si mesmo, dissemos no Cap. VII. Isso quereria dizer também que a faculdade de julgar teleológica deveria possuir, na estrutura da reflexão que lhe é apropriada, um mecanismo que lhe permitisse tornar sensível uma totalidade orgânica, ela própria esquemática (1), podendo assim conduzir ao conceito da espécie.

Recordemos que na apreciação [Beurteilung] teleológica consideramos uma coisa como final quando é a representação do efeito que se deve colocar como fundamento da causa. *Efeito* é evidentemente, aqui, essa tal representação do todo que, ao mesmo tempo, é o fundamento da causa dessa forma orgânica que se aprecia. É a própria constituição daquela forma orgânica no seu todo que foi causa de si, e todas as partes, quanto às respectivas formas e funções, «trabalharam» com vista, com o *fim* da constituição desse mesmo *todo*. Ora é este que — embora Kant não o refira explicitamente —, não sendo um conceito constitutivo do entendimento — pois que este só contém legislação da forma do *nexus effectivus* —, é produto de uma certa *imaginação teleológica*, à qual no entanto, pelo seu carácter livre, chamaremos antes *estética*. É com efeito esta que permite a representação de conceitos-espécies nos quais os particulares todos cabem e que entre si também se dispõem hierarquicamente, segundo modalidades determinadas de subsunção. O que passa a estar em causa é a representação de um todo-modelo ou de todos-modelos de que as formas particulares sejam as tais especificações supostas no princípio da faculdade de julgar reflectinte. É neste sentido que o *Naturwissenschaftler* poderá conseguir sistematizar a multiplicidade das formas, subsumindo-as e reduzindo-as. Já se verificou (Cap. VII) como a sua preocupação consistiria em delinear a «concordância de tantos géneros num certo esquema comum que parece consistir, não somente na arquitectura do seu esqueleto, mas também na base da disposição das partes restantes, onde uma maravilhosa simplicidade do plano pôde produzir uma tão grande multiplicidade de espécies (...)» (2). Claro que o esquema comum aludido não é obtido simplesmente pela representação do todo, na apreciação reflectinte teleológica sobre um determinado organismo. *Mas é na estrutura de reflexão desta, e particular-*

---

(1) Torna-se importante recordar aqui a definição que, na *K. r. V.*, Kant faz do conceito de esquema: «A esta representação de um método [Verfahren] geral da imaginação para proporcionar a um conceito a sua imagem, chamo o esquema para este conceito» (Ak. III, 135; A 140/ /B 180).

(2) Ak. V, 418.

Digitalizado com CamScanner

mente pelo trabalho da imaginação estética livre, que o **Naturforscher** vai representando totalidades (orgânicas), ou esquemas gerais onde o particular vai caber.

E assim reforça-se e confirma-se a prioridade ontológica do geral em detrimento do individual. *No domínio do orgânico é onde o princípio de uma natureza que se especifica a si mesma adquire o seu maior valor e aplicação.* Os conceitos descobertos pela reflexão e pela imaginação são generalidades cuja consistência ontológica advém do facto de serem mais ou menos originais enquanto especificações. Aquilo que aí é privado do indivíduo orgânico é expulso da sistematização como resíduo inútil e incognoscível. São *esquemas, modelos* originais — que podem ainda, pela investigação, ser determinados como esquemas de esquemas ou modelos de modelos —, que é preciso apurar na reflexão sobre a natureza que começa, sem dúvida, pelos particulares que exibem formas finais. Se pensarmos que reflectir ou meditar é também, tal como Kant afirma na Secção V da primeira Introdução, «comparar e sustentar conjuntamente representações dadas, ou com outras, ou com as nossas faculdades de conhecimento» (1), percebe-se que a reflexão não se esgote no momento em que se representa um todo como efeito a colocar no fundamento da causalidade da causa dessa forma total orgânica que se aprecia. *O processo de reflexão continua e compara formas entre si, o que resultará no contínuo apuramento de um esquema mais geral, de que as representações dos todos anteriormente representados seriam especificações.*

Podemos então dizer que a reflexão teleológica possui dois grandes momentos de sistematização:

1. Face a um determinado ser orgânico, consideremo-lo um *sistema final*, ao colocar a representação do seu efeito — que é a sua forma orgânica perfeita ou acabada — como fundamento da causalidade da sua causa (no que em nada se distingue do artefacto, como já amplamente se notou). Este é ainda uma fase prévia à sistematização propriamente dita.

2. A *representação do efeito* é afinal a *representação do todo*, ou da forma orgânica na sua totalidade, pela qual as partes são determinadas na sua própria possibilidade. O processo de sistematização vai então processar-se pela *comparação* da representação desses todos-efeitos, de ma-

(1) Ak. XX, 211.

Digitalizado com CamScanner

neira a ir progredindo sempre na definição de uma generalidade progressiva, de uma imagem-esquema cada vez mais original. Só assim é possível uma aproximação cada vez maior dessa matriz terrestre, a qual representará, à primeira vista, um mero princípio regulador, mas que parece também ter um grau de ser paralelo à sua máxima generalidade.

Em qualquer destes dois momentos de sistematização, a qual é afinal um desdobramento da actividade reflectinte da faculdade de julgar teleológica, é fácil notar como aquilo que poderia determinar uma singularidade entre particulares é completamente omitido. E, desde logo, no primeiro momento da reflexão sistematizante, o que é representado é um todo como efeito a introduzir como fundamento da causalidade; aquilo que é representado não é qualquer processo de transformação da substância particular segundo um qualquer plano privado. *O particular orgânico é um motivo, um motivo importante que desencadeia um não menos importante movimento teorético, cognitivo em direcção a um conceito ou forma geral, particular de que não ficam restos.*

O passo seguinte do § 80 da *Crítica da Faculdade de Julgar* explica convenientemente esta procura de uma *imagem original* que é, sem dúvida, o tal esquema ou *synthesis speciosa* do conceito de espécie, que é afinal o tal geral a descobrir para o particular orgânico pelo juízo reflectinte teleológico: «Esta analogia das formas, enquanto parecem, com todas as suas diferenças, ser geradas de acordo com uma imagem original, fortalece a presunção de um parentesco efectivo das mesmas na geração de uma mãe comum original, através da aproximação por degraus dos géneros animais a outros e daquele, no qual o princípio dos fins parece mais bem guardado (isto é, o ser humano), até ao pólipo, e até mesmo deste para o musgo e o líquen e, finalmente, até aos mais baixos estratos da natureza observáveis por nós, até à matéria bruta (...).» (1) É realmente a a grande árvore dos seres que aqui está exposta ou, pelo menos, aquela *árvore de árvores genealógicas* que pudemos já estudar no Cap. III, quando verificámos que uma *história da natureza* substituiria o cone sem base do Apêndice à Dialéctica Transcendental pela imagem da árvore. Ora, nesta, é no tronco (ou esquema original) que se concentram todas as virtuais formas que a história, no seu desenrolar, vai especificando.

---

(1) Ak. V, 418-419.

Digitalizado com CamScanner

Em Kant existe realmente uma predeterminação completa ontológica do tronco inicial, daquela imagem-esquema. Esta vai-se especificando em troncos, subtroncos, sub-subtroncos... do tronco original. De alguma forma voltamos neste ponto àquelas conclusões da teoria da epigénese: há uma estrutura genérica organizada e organizante, incognoscível, *in concreto*, mas de que se podem ir extraindo, *mediatamente*, informações, através das suas especificações e do trabalho de reflexão sobre estas (1).

Este determinismo do geral sobre as eventuais especificações é de tal modo que, mesmo as variações particulares destas em relação àquele, são entendidas por Kant como já estando «programadas» no tronco original. Por outras palavras, não é admissível no Kant como *Naturforscher*, e por razões obviamente sistemáticas, que uma certa particularização não seja especificação de um conceito ou forma genérica. Mesmo o aparecimento de um particular que, na cadeia da especificação, pareça desviar-se dos sinais usuais, corresponderá certamente a uma disposição original do tronco e tem neste o seu fundamento. «Mesmo no que respeita à mudança, à qual certos indivíduos dos géneros organizados são casualmente submetidos, se se observar que é hereditário o carácter assim modificado e recolhido na força da geração, então não pode decerto ser apreciada doutra maneira senão como o desenvolvimento ocasional de uma disposição final existente previamente na espécie.» (2) Basta, pois, que o desvio seja incluído na força geradora, para que essa particularidade passe a ser uma especificação: a transmissão dos caracteres adquiridos é, em Kant, a transmissão de disposições contidas na espécie ou género (ou raça, se quisermos reportar-nos ao que analisámos no Cap. III). É aquela força a definir, em última análise, o âmbito do conceito ou forma geral, e é pensável na filosofia da sistematização da natureza, em Kant, uma certa dialéctica entre a gradual determinação de imagens-esquemas originais e a observação dos caracteres contidos na formação geradora ou procriadora.

Teve esta referência à teoria da transmissão dos caracteres adquiridos o seguinte objectivo, de acordo com os objectivos

---

(1) *A organização só pode nascer da organização*, ainda que sumamente genérica. Lembremo-nos do que Kant diz no ensaio *Sobre o uso dos princípios teleológicos...*: «Eu, pelo meu lado, deduzo toda a organização de seres organizados (através da geração) e as formas posteriores (desta espécie de seres da natureza) segundo leis do desenvolvimento progressivo de disposições originais (...), as quais deviam encontra-se na organização do seu tronco.» (Ak. VIII, 179).

(2) Ak. V, 420.

Digitalizado com CamScanner

deste capítulo: para além de ser expulsa pela generalidade do conceito, ou forma geral orgânica, que acaba por se determinar pela reflexão teleológica, a individualidade também é expulsa pela força geradora que só especifica aquilo que está contido originalmente nos gérmenes (ou, na linguagem de Kant, no tronco inicial). *Uma particularização que não fosse especificação do geral não seria também transmitida*, isto é, esse ser extinguir-se-ia. Só o *logos* da espécie é subsistente, não existe *logos* individual separável daquele. Pelo menos para um sujeito, tal como foi determinado pelas Estética e Analítica da primeira Crítica, e que afinal continua basicamente a ser o da última Crítica.

§ 51. IMAGINAÇÃO E REFLEXÃO. A IMAGINAÇÃO LIVRE E A DESCOBERTA DA IMAGEM DA ESPÉCIE

Para terminar, voltemos a um tema já aflorado e que respeita a uma compreensão mais rigorosa da estrutura da reflexão teleológica. No Cap. VI ocupámo-nos desta em função de um aspecto a que poderemos chamar *genético*. A partir da experiência de um particular como é possível *nascer* no sujeito um conceito de finalidade interna? Tal era o fundamental da questão que se revelou decisiva para o *alargamento* do âmbito teorético-cognitivo a que era circunscrita a experiência na *Crítica da Razão Pura*. Agora interessa-nos saber como é que a reflexão sobre o particular organizado, quer pela representação de um todo como efeito, quer pelo apuramento de esquemas orgânicos sempre mais gerais, requer o *trabalho da imaginação*. O processo em causa é teleológico, mas não tenhamos dúvida em denominá-lo *estético*. De facto, aqui, e sempre que se tenha em vista a determinação do conceito de finalidade objectiva — que não é estética, mas teleológica —, interessa-nos a estrutura do procedimento da imaginação no juízo reflectinte em geral: a descoberta de um geral para um particular, sem que aquele seja dado. Essa estrutura é bem analisada por Kant no § 17 da *Crítica da Faculdade de Julgar*, a propósito do ideal de beleza. Também aí o que se deve descobrir é uma forma geral, maximamente geral, que, curiosamente, a exemplo da técnica da natureza, também parece destinada a «especificar-se» até à particularidade. Diz então Kant que essa imagem original [Urbild] do belo será algo que serve para aferir os exemplos que nos juízos de gosto se vão encontrando.» Melhor dizendo, esta ideia é um *ideal*: «a representação de um ser singular enquanto ade-

Digitalizado com CamScanner

quado a uma ideia.» (1) Ora esta representação singular adequada a uma ideia dada pela razão equivale a uma verdadeira exposição de uma figura ou imagem-esquema. Passa a ser mesmo, nos termos de Kant, um ideal da imaginação que é precisamente essa faculdade de exibição ou, por outras palavras, de sensibilização do entendimento (da ideia da razão, neste caso).

Como se chega a um tal ideal?, pergunta Kant. Determina-se *a priori* ou empiricamente? Que espécie de belo é susceptível de um ideal? Decerto que não podemos estar a referir-nos a um ideal *vago*, ou seja, a uma «representação» para a qual não existirá qualquer representação. Com efeito, são necessárias uma ideia normal e uma *intuição singular*. A ideia-normal é aquilo que vai corresponder ao que, na reflexão teleológica, se chamará a representação do todo orgânico, sendo verdade que reflexão estética e teleológica se recobrem em absoluto neste caso. O problema está em que parece difícil, se não impossível, arranjar uma imagem (que é sempre singular) convenientemente adequada a uma forma geral e, neste caso, tão geral como é um ideal. Kant explica essa adequação por um certo trabalho de apuramento, *comparação* e *selecção* feito pela imaginação sobre as formas particulares.

«A ideia normal deve tomar da experiência os seus elementos para a figura de um animal de género particular; mas a maior finalidade na construção da figura que seria própria para paradigma da apreciação estética de cada ser singular desta espécie, a imagem que, intencionalmente, a técnica da natureza colocou como fundamento — à qual somente o género no seu todo, mas nenhum singular separado, é adequado —, existe, pois, simplesmente na ideia daquele que julga, ideia que, contudo, pode ser exibida completamente *in concreto* com as respectivas proporções como ideia estética num protótipo.» (2) Temos então presente uma operação que só à imaginação transcendental cabe fazer: produzir uma imagem para um conceito ou, neste caso, ideia. Simplesmente, tratando-se de uma actividade reflectinte, a imaginação deverá criar essa imagem *antes* do conceito. O que está em causa é a produção da imagem da *espécie*, não cuidando em saber se existem a este respeito diferenças entre a reflexão teleológica e a estética. *É a visualização da espécie que está em jogo nestas linhas, para o que Kant invoca a* **técnica da natureza.** Kant tem cuidado em sublinhar o carácter *ideal* dessa imagem geral: ela existe só na mente do sujeito e a técnica

(1) Ak. V, 232.
(2) Ak. V, 233.

Digitalizado com CamScanner

da natureza continua a ser entendida como pressuposto transcendental. O que é certo é que — mesmo admitindo que Kant permanece firme a respeito da natureza transcendental e somente reguladora dos princípios da experiência — a imagem, que parece *como se* fosse obra de uma técnica da natureza, só se adequa «ao género no seu todo» e a «nenhum singular separado».

Temos assim que:

1. a imagem geral correspondente ao conceito de que nos fala Kant, sendo singular enquanto imagem, não se adequa a nenhum particular e, por isso, é exactamente o que Kant designa por *esquema* (1);

que

2. essa imagem geral é produzida pela imaginação ainda antes de se encontrar o conceito conforme à estrutura do juízo reflectinte;

e que

3. essa imagem é produzida na base da suposição de uma técnica da natureza, isto é, de uma natureza que se especifica em géneros, espécies e subespécies.

Em resumo: na reflexão estética (e também na teleológica) opera uma imaginação *livre* em relação a conceitos que a determinam desde o início do seu operar e, por outro lado, este tem como fundamento exclusivamente o princípio de uma técnica da natureza cujo significado e consequências relativamente aos particulares já analisámos.

Pormenorizemos ainda um pouco mais este operar da imaginação livre em busca da imagem da espécie ou do género. Dissemos que para Kant ela consistirá num *apuramento*, uma *comparação* e uma *selecção* da multiplicidade das intuições particulares. A ideia-normal que a imaginação produz resulta efectivamente de actividades desse tipo. É assim que — seguindo

---

(1) Acontece aqui o mesmo que na *K. r. V.* a respeito do esquema de conceitos sensíveis puros como, por exemplo, o triângulo: «Efectivamente, os nossos conceitos sensíveis puros não têm por fundamento imagens dos objectos mas sim esquemas. Não existe nenhuma imagem do triângulo que seja adequada ao conceito de um triângulo em geral» (Ak. III, 136; A 141/B 180).

Digitalizado com CamScanner

ainda o § 17 — é de presumir que a imaginação pode «deixar como que cair uma imagem sobre outra e, através da congruência de várias da mesma espécie, saiba extrair uma média que serve para todos de medida comum» (1). *Comparar*, reunindo as imagens da mesma espécie, e *extrair* (seleccionar) uma só imagem que seja medida comum, é o essencial da *operação de descoberta do esquema. O fulcro desta parece-nos precisamente consistir nessa* **congruência** *numa mesma* **espécie** *de representações particulares desiguais.* É aí que não podemos deixar de encontrar a tal *técnica da natureza, a qual se encontra na base de todo o* **imaginar** *e* **meditar,** quer estético, quer teleológico: o talento que, como sujeitos de uma mesma espécie, utilizamos para realizar as operações acima mencionadas, enraiza profundamente num certo saber da própria espécie animal em encontrar a respectiva ideia-normal ou imagem original esquemática. Tal asserção confirma-se plenamente na seguinte passagem do mesmo § 17. «Esta *ideia-normal* não se deduz de proporções retiradas da experiência, enquanto *regras determinadas*; pelo contrário, somente por ela são possíveis as regras da apreciação. Ela é para toda a espécie a imagem flutuante, entre todas as intuições singulares dos indivíduos diferentes de muitas maneiras que a natureza colocou como imagem original para as suas criações na mesma espécie, mas que não parece ter realizado completamente num singular.» (2) Eis, pois, como a ideia-normal surge dentre as intuições singulares próprias de uma determinada espécie. E é assim que a imaginação individual «obedece», por assim dizer, a um certo talento da espécie para *exibir-se* como especificação da natureza segundo uma imagem original privilegiada. Entre tal exibição — representada nessa imagem — e as outras intuições singulares não-normais existe uma distância intransponível. Isto é, entre a imagem verdadeiramente apropriada à representação da espécie (que é afinal uma exibição da espécie como especificação da natureza) e a imagem dos múltiplos particulares, especificações dessa espécie, existe um abismo. Assim se sugere como afinal, em Kant, o transcendental enraíza de algum modo no natural, ou melhor, no biológico (entendendo este como um *logos* da espécie). É um outro modo completamente diferente de perspectivar a faculdade cognitiva do sujeito, aquele que se nos apresenta

(1) Ak. V, 234.
(2) Ak. V, 234-235.

Digitalizado com CamScanner

nestas linhas. Retenhamos só que — conforme tem sido nosso propósito demonstrar — existe claramente, no Kant da última Crítica, uma primazia da espécie em relação ao particular, e que não é este que se apresenta a si mesmo como singular, mas sim a própria espécie que o exibe como sua exemplificação possível.

SBD/FFLCH/USP

Digitalizado com CamScanner

4.ª SECÇÃO

ORGANISMO, FIM ÚLTIMO DA NATUREZA E SISTEMA

Digitalizado com CamScanner

CAPÍTULO XII

Natureza e limites de uma teologia física. Herder e as suas Ideias para a Filosofia da História da Humanidade. *A contestação do idealismo crítico*

§ 52. O PROBLEMA DA TEOLOGIA FÍSICA NO KANT PRÉ-CRÍTICO

Antes de mais, convém fazermos uma rápida síntese do que foram os desenvolvimentos principais das nossas investigações até ao começo desta última Secção.

Na *1.ª Secção*, a razão, que, na Dialéctica Transcendental da primeira Crítica, se apresentara numa situação de impasse quanto à possibilidade de determinar um incondicionado na série dos fenómenos, começa, ainda nessa obra e no Apêndice à parte referida, a definir uma outra estratégia face à natureza. Notámos então que é pela aquisição progressiva de uma *figura*, que esta pode ir abandonando o regime que possuía na Dialéctica: uma série infinita de fenómenos, subordinados exclusivamente ao *quantum infinitum* e contínuo que é o tempo como forma *a priori* da sensibilidade. Nessa Secção procurámos, pois, descrever as linhas gerais da ruptura kantiana com a *natura formaliter spectata*, da natureza «aprisionada» pelo entendimento e suas leis gerais e, simultaneamente, assinalar a progressiva constituição de uma outra ideia de natureza. Os textos sobre as raças mostraram-nos um Kant a aproximar-se irreversivelmente dos grandes temas e problemas da *Crítica da Faculdade de Julgar:* o *particular*, o *conceito de fim*, a *analogia*. Acabámos por verificar como a analogia se constitui como uma operação decisiva, não só na legitimação da apre-

Digitalizado com CamScanner

ciação teleológica de certos particulares, uma espécie de extensão da razão ao domínio da natureza, e como também se apresentava no centro da actividade do *Naturwissenschaftler* que procura ligar sistematicamente as formas da natureza segundo a ideia de um todo.

Na *2.ª Secção* aprofundámos as perspectivas deixadas em aberto: já pela análise da última Crítica e das Introduções correspondentes, encontrámos uma ideia de natureza correspondente àquilo a que Kant chama uma «experiência sistemática» daquela. O particular, quer sob a forma de lei específica, quer na acepção de ser natural organizado, deve ser legislado por um princípio superior de modo a perder a contingência que o ligava às leis gerais do entendimento. Mas uma investigação criteriosa do problema teleológico não pode passar por cima da questão teorética que levanta a Analítica da Faculdade de Julgar Teleológica, isto é, como reconhecer um particular como uma finalidade objectiva e material, e quais as condições transcendentais de aplicação do conceito de fim? Fomos levados a admitir que a experiência canónica da primeira Crítica teria de ser encarada de outra perspectiva e por assim dizer, ser criticada na sua estrutura básica. *Forma, reflexão, correlação todo-partes* e *possibilidade interna*, apareceram-nos como os principais conceitos de uma problemática difícil e relativamente obscura nos próprios textos.

Acabámos por estudar a antinomia e, finalmente, a complementaridade dos princípios mecanicista e teleológico e foi, sobretudo, o estudo do § 77 que permitiu perceber com clareza a génese e a necessidade do juízo teleológico: um entendimento *intuitivo* não teria necessidade deste, mas para um outro, *discursivo* como o nosso é, torna-se absolutamente necessário introduzir a regra dos fins na apreciação de certos seres, se se pretende tornar inteligível a sua simples forma interna. Ainda como resultado extremamente relevante desta Secção, surge-nos o facto de Kant reduzir aquilo que designámos como o *logos* do particular ou a sua *força formadora*, ao artefacto. É que esse *logos* (força imanente que se mostra no fenómeno do crescimento, por exemplo) não tem paralelo em qualquer analogia por nós conhecida; por outras palavras, não se torna possível, ao menos, simbolizar a ideia de uma *bildende Kraft*. Tal é esclarecido no § 65 da *Crítica da Faculdade de Julgar*, do qual retirámos importantes conclusões. Dissemos que Kant recua perante o conhecimento (ainda que analógico) da vida e é verdade que é esse movimento que se apresenta congruente com o que é próprio do idealismo transcendental.

Digitalizado com CamScanner

Ao longo da 2.ª Secção desenvolve-se uma mesma linha orientadora que, curiosamente, sofre uma importante alteração no seu termo: a descoberta do juízo reflectinte, a sistematização das leis específicas da natureza, em suma, a descoberta de fins naturais, objectivos e materiais na Analítica da Faculdade de Julgar Teleológica, pareciam ter como consequência a determinação do particular como singularidade. Tal não é o caso: a impossibilidade teorética do conhecer o *logos* próprio desta ou daquela *bildende Kraft*, transfere para o geral, para o conceito ou para a espécie o peso ontológico do particular.

Assim assistimos na *3.ª Secção* a um movimento, por assim dizer, *inverso* daquele das duas primeiras Secções. O facto de o juízo reflectinte partir do particular para a descoberta do geral não significa, pelo contrário, a definição de uma circunscrição especial para o particular. No seu interesse pela sistematização, o filósofo transcendental (e também o *Naturwissenschaftler*) subsume o particular no geral e, nessa operação, é uma verdadeira *redução* que é praticada. Aliás, o princípio próprio da faculdade de julgar exprime com toda a nitidez essa redução: ele consiste em considerar a *natureza como uma entidade genérica que se especifica a si mesma.* Tratando-se de um princípio legitimamente usado somente num sentido regulador, não deixa de ser notório o carácter simplesmente representativo do particular relativamente ao geral. O contraste rápido com a filosofia leibniziana mostra como o kantismo é uma filosofia em que o particular (ainda que orgânico no seu índice maior de especificação) não se integra num sistema de indivíduos, onde existem particulares singulares, mas que ele é antes de mais *o sinal de uma sistematização possível* e a fazer-se. Um símbolo sobre o qual e pelo qual é possível uma reflexão que é condição para a descoberta de *imagens originais*, ainda que supremamente genéricas e «esquemáticas», e que seriam, no fundo, ideias-tipo da espécie.

A questão é que o idealismo transcendental, enquanto idealismo crítico, forçado a apreciar os fins naturais *como se* no fundamento da sua geração existisse uma causa inteligente, agindo livremente, não deverá admitir particulares como fins em si, ou como finalidades que possuam a sua *ratio essendi* no âmbito da sua própria particularidade. *O organismo só desempenhará o respectivo lugar sistemático se for desvinculado de qualquer conceito de finalidade constitutiva.* Por outras palavras, se o conceito de fim usado na sua apreciação não envolver mais do que um uso *regulador*, muito diferente de uma aplicação de tipo categorial.

Digitalizado com CamScanner

Nesta última e *4.ª Secção* verificaremos definitivamente qual o sentido da expressão «lugar sistemático do organismo» no sistema da filosofia transcendental, quer aproveitando todos os elementos fornecidos pelas anteriores investigações, quer isolando, ainda com mais rigor, a *finalidade interna*, de forma a tornar clara a relação sistemática que ela possui com o conceito de um *fim último da natureza*. É nesse sentido que teremos de estudar com alguma atenção outras estruturas teleológicas ilegítimas, tais como a *teologia física* e a *finalidade externa*. Comecemos pela primeira.

Para esse efeito podemos recuar até ao Kant pré-crítico e a um texto já mencionado várias vezes: *O Único Fundamento...* de 1763. Aí Kant analisa os traços dominantes de uma teologia física e acaba por apresentar um «método melhorado» dessa modalidade de demonstração de uma causa do mundo sumamente boa e sábia. O que é, pois, uma teologia física, o que é que a tornará ilegítima para o filósofo? É de notar que, no essencial, Kant não modifica muito a caracterização que faz deste tipo de teleologia quando, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, se vai ocupar dessa mesma questão.

«O sinal principal do método físico-teológico até então utilizado consiste no seguinte: em conceber primeiramente a perfeição e regularidade segundo uma contingência que lhe corresponde e, a seguir, mostra-se a ordem artística segundo todas as ligações finais aí contidas para daí se concluir de uma sábia e boa vontade (...).» (1) «Conceber a perfeição e regularidade segundo a sua contingência» é, pois, um *primeiro momento* deste método, momento que, pelos vistos, se torna necessário para que se possa seguidamente mostrar a ordem artística (final) que domina no mundo. É curioso e, à primeira vista, parece contraditório que se faça ressaltar a contingência das relações entre as coisas do mundo, para mais facilmente se demonstrar que a ordem visível é final [zweckmässig] e deve implicar uma boa vontade absolutamente livre e sábia. Será preciso então tentar compreender aquilo que aqui Kant entende por *contingente*, e em relação a que outros conceitos é que este é utilizado.

Ao apontar os defeitos que uma prova desse género conteria, Kant lembra que o método em questão «considera toda a perfeição, harmonia e beleza da natureza como contingente e como uma disposição causada pela sabedoria, já que muitas das mesmas decorrem sempre com unidade necessária das regras essen-

(1) Ak. II, 117.

Digitalizado com CamScanner

ciais da natureza. Aquilo que é mais prejudicial aqui às intenções da teleologia física consiste em considerar esta contingência da perfeição da natureza como altamente precisa para a demonstração de um Criador, pelo que todos os acordos necessários das coisas do mundo se tornam perigosas objecções para esta pressuposição» (1). Estamos então a ver que, por *contingência*, significa aqui Kant a *falta de legislação* que corresponde a leis da natureza. E são estas que definem a esfera do *necessário*. Esta esfera é a das leis gerais da natureza que a Física de um Newton já validara convenientemente.

Neste texto de 63, Kant afirma-se contra a teologia física banalizada e como um defensor da manutenção de uma esfera própria das leis da mecânica e da física matemática newtonianas (2). Estas circunscrevem um conjunto de «acordos necessários das coisas», e não há que introduzir aí a contingência. Que a terra, na sua forma actual, ofereça vantagens de vário tipo, revelando disposições dignas de um sábio Criador, é algo que decerto Newton não desconheceu. Mas tal não significa que o mesmo Newton tivesse de abandonar, em favor dessas explicações, aquelas outras fornecidas pelas leis mecânicas mais necessárias. Num certo sentido, a natureza conhece-se tanto melhor quanto maior for o grau de determinismo que certas leis da natureza conseguirem conter: essa é a manifesta convicção do Kant pré-crítico do *Único Fundamento*... de 63 e firme apoiante de uma ciência físico-natural segundo o paradigma newtoniano. Em certo sentido, esta convicção persistirá ainda na última Crítica.

Os seguidores da teologia física rejeitam, pois, qualquer explicação relevando das leis físicas, no que vêem uma mera causalidade cega e a máxima arbitrariedade. Preferem afastar todo o determinismo natural para fazer sobressair a contingência: uma grande sabedoria combinou, por exemplo, na atmosfera, ventos, nuvens, vapores, consoante as regiões mais ou menos elevadas em que se produz a combinação. Todos esses elementos se reuniriam de uma forma perfeitamente contingente se não fosse determinada pela teologia física uma escolha livre e sábia, a qual é então colocada no fundamento, como *ratio* original dos fenómenos em questão. Por isso a marca distintiva desse método concebe, em primeira linha, «a perfeição e a regularidade segundo uma contingência que lhe corres-

(1) Ak. II, 118.
(2) Cf. Introdução, I.

Digitalizado com CamScanner

ponde». A seguir estabelece-se uma rede de causas finais (finalidades externas), donde se conclui uma sábia e boa vontade, operação que, como é fácil perceber, passa por cima de qualquer valorização das leis naturais. A explicação da teologia física muda num ápice de uma totalidade contingente de coisas para uma totalidade de coisas organizadas, como se estas fossem efeito de uma causa que lhes dá unidade e justificação absolutas. Este é o ponto de vista fundamental do método físico-teológico que expulsa aquela *necessidade*, a qual, no sentido em que a problemática é exposta por Kant no texto citado, equivale a «*determinismo das leis naturais*».

Mas pode-se ser um Newton sem ofender os desígnios do Criador e sem prejudicar a «leitura» da ordem das coisas do mundo, pela qual se interpreta este como um produto de uma arte suprema. Dever-se-á mesmo avançar com as leis necessárias da natureza se se quiser melhorar o método da teologia física, e essa é mesmo uma condição imposta por Kant com vista a esse melhoramento. E é nesse sentido que, no texto mencionado, Kant passa à definição de um método melhorado da teologia física para o que enumera seis regras. É sintomático que, ao apresentá-las, Kant esclareça que o faz «pela confiança na fecundidade das leis gerais da natureza por causa da sua dependência em relação ao ser divino» (1). E, de facto, todas as regras fazem intervir as leis necessárias, que se vê serem o principal sustentáculo do método melhorado, havendo que alargar o seu campo de aplicação precisamente pelo paralelo alargamento da esfera das leis físico-mecânicas. Eis que estamos perante um Kant extremamente confiante na possibilidade de uma racionalização integral da natureza através de uma aplicação exaustiva de leis gerais. Já vimos como, ainda na *Crítica da Razão Pura*, essa convicção foi relativamente abalada: as leis gerais eram afinal aquelas que a legislação do entendimento prescrevia à natureza, e as leis definidas pelas ciências físico-naturais apresentavam-se ao próprio entendimento como outras tantas leis específicas e contingentes. De qualquer modo, é bom não esquecer que a esfera das leis físico-mecânicas nunca será abandonada completamente por Kant, conforme já foi notado no Cap. VII.

Terminando estes comentários à obra de 63, será talvez de reter que, ao método físico-teológico vulgar, interessa realçar a contingência, absorvendo toda a esfera das entidades físico-naturais na esfera da contingência. Marcadas com esse sinal

(1) Ak. II, 126.

Digitalizado com CamScanner

será mais fácil ao defensor de tal método praticar duas operações:

1. notar sem demora um encadeamento *útil* e *conveniente* entre as coisas do Universo que *em si mesmo* é julgado perfeitamente contingente;

e

2. atribuir a um Arquitecto sumamente inteligente o fundamento desse encadeamento.

De notar ainda somente a importância que Kant atribui ao conceito de *utilidade*, o qual parece profundamente incrustado na própria estrutura do método criticado. Várias vezes Kant se refere a tal conceito, e acabará por dizer que a «natureza oferece incontáveis exemplos de uma extensa utilidade de uma e mesma coisa para múltiplas utilizações. É muito errado considerar estas vantagens ao mesmo tempo como fins e como aqueles resultados que continham os fundamentos motores pelos quais as causas dos mesmos seriam ordenadas no mundo através da livre vontade divina» (1). Veremos como na última Crítica esta utilidade faz parte da estrutura de uma finalidade externa ilegítima, pelo que encontramos já no Kant pré-crítico formulações que anunciam posteriores desenvolvimentos.

§ 53. HERDER E A NATUREZA COMPLETA E HIERARQUIZADA

Mas será interessante fornecer mais elementos do método físico-teológico, através de uma análise breve de alguns textos daquele que, aos olhos de Kant, foi provavelmente o autor que com mais brilhantismo representou uma teologia física. Referimo-nos a Herder, e particularmente às suas *Ideias para a Filosofia da História da Humanidade*, obra cuja primeira parte surge em 1784 e merece a Kant comentários bastante importantes em recensões publicadas um ano a seguir, as quais são ainda acrescentadas de um comentário a um escrito de Reinhold que, anonimamente, aparecera a defender Herder.

Na referida obra de Herder aparecem expostos, da forma mais eficaz e convincente, todos os traços principais do método físico-teológico. De notar que o confronto em Herder fá-lo

(1) Ak. II, 130-131.

Digitalizado com CamScanner

agora Kant depois de operada a sua revolução copernicana. É assim que os textos das *Ideias* nos mostrarão, por um lado, como alguns aspectos mais importantes do método já descritos por Kant em 63 se encontram bem visíveis nessa obra e, por outro, como o pensamento de Herder suscita da parte de um Kant já *crítico* uma reacção que se prolonga e será completada na *Crítica da Faculdade de Julgar*. É Theodor Litt que refere que o objectivo da filosofia da história de um Herder é o mesmo que Kant perseguiu. «Ele procurou no enredo dos feitos e sofrimentos humanos, aparentemente sem regras e sem ordem, uma "linha de orientação" de um desenvolvimento contínuo e levado a cabo com sentido, segundo uma "intenção da Providência" que, contra a primeira aparência, neste mecanismo aspiraria à sua realização.» (1) De facto, os objectivos sistemáticos podem ser idênticos, mas a revolução copernicana implica que o *sistemático* seja encarado de forma diferente. Aliás, a história é um domínio que, à primeira vista, não é susceptível de um trabalho conceptual por parte do Kant da primeira Crítica. Como poderia a teoria da experiência aplicar-se a objectos não simplesmente físico-naturais? E, no entanto, ver-se-á melhor no Cap. XV a importância que esse domínio tem na interpretação do sistema em Kant e do lugar sistemático do organismo.

Já que não é nossa pretensão fazer um estudo da obra no seu conjunto, mas tão-somente retirar das *Ideias* de Herder os elementos fundamentais que estão na base da crítica kantiana ao método físico-teológico, limitemo-nos a seleccionar, de modo relativamente sistemático, aqueles que são para nós os quatro grandes tópicos que, numa perspectiva diferente da de Kant, constituem a visão teleológica do mundo daquele autor:

1. em Herder, a apreciação teleológica incide na totalidade da cadeia dos seres (orgânicos ou não), ou em partes dessa totalidade. *É como se o todo do mundo* pudesse ser dado *in concreto, ao qual correspondessem partes determinadas, isto é, partes integrantes de uma composição integralmente realizada*;
2. em Herder, há uma *aplicação categorial* (expressa em termos kantianos num juízo determinante) do *princípio da razão suficiente*, tal como se este fosse um conceito do entendimento. Tal característica cruza-se com um leibnizianismo latente ou manifesto;

(1) T. Litt, *Kant und Herder*, Heidelberg, 1949, pp. 211-212.

Digitalizado com CamScanner

3. a teleologia em Herder é, pois, de tipo *constitutivo*, e possui escondidos os conceitos-chave de *utilidade* e *conveniência preestabelecida*;
4. a teleologia de Herder envolve, assim, uma *finalidade externa*, já que a causa final de cada ser reside noutro fora dele e na mesma cadeia integral de seres físico-naturais.

Comecemos por justificar o primeiro tópico, fazendo depois o mesmo em relação aos outros três.

1. Que a apreciação teleológica incida numa totalidade de seres encadeados numa composição perfeita é algo que uma teologia física deverá incluir. E incluir, não como um mero princípio regulador ou hipótese para servir na investigação. Há um *Weltganz* que pode ser integralmente conhecido e que se descobre a si próprio nas relações que existem entre particulares. Não se trata de uma ideia colocada como inalcançável pelo homem, e em relação à qual não é possível qualquer definição como é, por exemplo, a Ideia da razão em Kant. Diremos que em Herder há um princípio e um fim da totalidade e que esses limites são determináveis e reconhecidos como tal pelo sujeito. Por exemplo, da «pedra para o cristal, do cristal para os metais, destes para a criação das plantas, das plantas para o animal, deste para o ser humano, vimos subir a *forma da organização*; com ela também as forças e os impulsos da criação se tornam de múltiplas espécies e todos se unificam finalmente na figura do ser humano na medida em que esta as podia apanhar. No ser humano a série silenciou-se (...)» (1).

A série dos seres é assim concebida segundo uma gradação entre extremos, à qual preside o princípio da perfeição progressiva. Trata-se de uma verdadeira composição do todo através de partes que vai do menos para o mais, do inferior para o superior. Por isso dizíamos que na teleologia herderiana o todo é conhecível *in concreto:* é que é possível ao sujeito, em *primeiro lugar*, entrar na posse das partes primitivas e, *segunda condição* para o conhecimento *in concreto* do todo, discernir o progresso contínuo qualitativo que se joga na composição dessas partes, até se atingir o limite superior do *Weltganz*. Lembremo-nos de que em Kant, como resultado das análises levadas a cabo na

(1) J. G. Herder, «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit», *Sämtliche Werke*, hersg. Suphan, Bd. XIII, Berlin, 1887, p. 167.

Digitalizado com CamScanner

Dialéctica Transcendental da primeira Crítica, o *limite* (partes primitivas ou simples), como o *limite superior* (totalidade da série dos fenómenos) do todo do mundo nunca poderia ser dado, e qualquer ponto da série em que se ficava afigurava-se sempre um resultado ou demasiadamente longo ou demasiadamente curto para o entendimento (1). Na mudança estrutural ocorrida no Apêndice à Dialéctica é verdade que a situação se apresenta sensivelmente diferente, mas também não o é menos que o vértice superior da figura aí surgida é um conceito maximamente geral, e o limite superior é representável como uma base sempre alargável e por isso nunca dada *in concreto.*

Situação que é completamente diferente em Herder, onde as partes integrantes primitivas são à partida definidas: «A primeira criatura que apareceu à luz e se mostra sob os raios solares como uma rainha do reino infra-terrestre é a planta. Quais são as suas partes componentes? Sal, óleo, ferro, enxofre e mais o que o reino infra-terrestre levou nas suas forças para a ascensão purificadora em sua direcção.» (2) Discriminadas as partes, de que modo é compreensível o processo de progressão qualitativa, isto é, o modo como as partes se organizam complexamente no todo? O mesmo é perguntar: como constrói arquitectonicamente um ser as suas próprias partes? «Através de força interna orgânica», responde Herder, (pela qual a planta, com a ajuda dos elementos, se esforça por fazê-las suas» (3).

Poder-se-ia pensar que, afirmando embora a realidade dessa força orgânica e arquitectónica, Herder não viesse a afirmar qualquer tipo de conhecimento a seu respeito. Ora tal não é o caso, e é precisamente atacando a teoria epigenética que o autor mostra aceitar um conhecimento possível dessa força. De facto, a força mencionada é representável para Herder, o que nos certifica na interpretação segundo a qual, para ele, não existem elementos da série total do mundo que fiquem para além do que o sujeito concebe. É assim que a «teoria dos gérmenes que se aceitou como explicação da vegetação não explica propriamente nada: pois que o gérmen é já uma imagem, e onde isto existe deve existir uma força orgânica que a forma» (4). A força oferece-se na imagem que ela própria constrói

---

(1) Cf. *K. r. V.*, Ak. III, 361 (A 529/B 557).
(2) J. G. Herder, *op. cit.*, p. 177-178.
(3) J. G. Herder, *op. cit.*, p. 178.
(4) J. G. Herder, *op. cit.*, p. 86.

Digitalizado com CamScanner

ou, ainda, para cada força é possível sempre encontrar uma imagem correspondente. Nesse sentido, o mundo das forças equivale a um conjunto de imagens possíveis e conhecíveis *in concreto*. Cada ser terá então a sua imagem pré-formada, o que, pelo menos na ordem físico-natural, constitui a sua *ratio* suficiente. Uma pré-formação *individual* deste tipo teria forçosamente de se opor à ideia de uma epigénese (1) e Herder é claro a esse respeito, ao rejeitar o conceito de gérmen sem imagem.

O que temos vindo a comentar e os pequenos excertos apresentados são já matéria suficiente para se compreender como a sua teologia física repousa sobre essa ideia fundamental de uma *Weltganze* determinável nos seus extremos, que se devem conotar com o mais complexo e o menos complexo em função da organização. O mundo herderiano tem limites que acabam no homem, atrás de quem surge uma prodigiosa série de formas. A ideia de um todo do mundo perfeito com as melhores formas possíveis é o que Herder quer explicitar, ao lembrar que, quando «os portões da criação foram fechados, ficaram as organizações então escolhidas como caminhos e portas definidos para os quais, no futuro, as forças de baixo se levantaram nos limites da natureza e tiveram de continuar a construir» (2). «Caminhos e portas definidos», eis o que a concepção teleológica de um Kant não poderia alguma vez aceitar. Tal facto articula-se, sem dúvida, com o modo como o conhecimento de um princípio da razão suficiente cai fora dos limites do idealismo crítico. Nesse caso será impensável a definição das portas e caminhos definitivos da natureza, ou seja, de todos os componentes que limitam um todo perfeito. Onde o princípio da razão suficiente é inaplicável, onde — para utilizar uma terminologia kantiana — uma teleologia constitutiva não é legítima, também não é possível definir de uma vez por todas os limites da série dos seres, e saber no que é que esses limites poderiam consistir.

---

(1) É assim que, explicitamente a propósito da epigénese, Herder diz: «parece-me que se fala de modo impróprio quando se fala de gérmenes que somente seriam desenvolvidos, ou de uma *epigenesis* segundo a qual os membros se acabassem de formar do exterior. A formação (*genesis*) é um efeito de forças internas, às quais a natureza tinha preparado uma matéria (...) na qual elas se deviam tornar visíveis» (J. G. Herder, *op. cit.*, p. 173). Pelo que Herder parece nem aceitar a teoria da pré-formação — o que aparece como contraditório com outras passagens das *Ideias* —, nem a epigénese ou teoria da pré-formação genérica — o que é perfeitamente congruente com o sistema apresentado naquela obra.

(2) J. G. Herder, *op. cit.*, p. 177.

Digitalizado com CamScanner

2. Estamos então a ver que toda a filosofia de Herder assenta naquilo que podemos designar como uma *aplicação categorial-determinante do conceito de fim*, ou, no caso de este não aparecer expresso como tal, do princípio de uma razão suficiente. Assistimos, no desenrolar dos livros que constituem as *Ideias*, à sistemática utilização de tal princípio e à intervenção constante doutros pontos de vista de vincado leibnizianismo. Por exemplo, a apreciação seguinte é reveladora de uma teleologia desse tipo: «Por que fez a natureza isto? Por que empurrou assim as criaturas umas contra as outras? Porque queria criar no espaço mais pequeno o maior e mais variado número de seres vivos, onde, por isso, um também domine o outro e somente pelo equilíbrio das forças haja paz na criação.» (1) À variedade e à multiplicidade subjaz uma espécie de «princípio do melhor» que justifica, por sua vez, um modo de existência dos seres que se caracteriza pelo conflito, ou melhor, pela dialéctica conflito-paz.

Assim, «parece que na nossa Terra tudo devia ser aquilo que nela era possível, e só poderemos, pois, compreender suficientemente a ordem e a sabedoria desta rica abundância, quando, dando um passo mais, reparamos no fim para o qual tanta variedade tinha de brotar neste grande jardim da natureza» (2). A maior das variedades na maior das unidades articula-se com a ideia de que tudo está em tudo. Tal é o princípio de toda a organização. Num mundo fechado e perfeito, composto numa escala contínua do inferior para o superior, é compreensível que uma forma organizada «exprima» as formas que a antecedem. Observando o ser humano percebe-se que o seu «sangue e as suas componentes diversas sejam um compêndio do mundo: sal e terra, sais e ácidos, óleo e água, forças da vegetação, da excitabilidade, das sensações, estão nele unificados organicamente e entretecidos uns nos outros» (3).

Este conhecimento das mais primitivas partes componentes do todo é acompanhado de um conhecimento da essência das forças que se tornam visíveis nos compostos. As forças arquitectónicas do universo de Herder são eternas e submetem-se a um processo de «desenvolvimento» e «envolvimento» tipicamente leibniziano. «O instrumento pode ser desorganizado por circunstâncias externas; mas como também tão pouco neste um só átomo que seja se aniquila ou se perde, menos ainda isso

---

(1) J. G. Herder, *op. cit.*, p. 61.
(2) J. G. Herder, *op. cit.*, p. 148.
(3) J. G. Herder, *op. cit.*, p. 168.

Digitalizado com CamScanner

acontece à força invisível que neste átomo também opera.» (1) A força invisível tende para a visibilidade e nessa tendência ela é, por essência, *formadora*, arquitectónica. Como é referido por M. Riedel, o «mundo — assim se pode resumir o plano do livro — é um edifício de corpos por degraus, visível e invisível, de forças organizadoras» (2).

§ 54. A NATUREZA HERDERIANA COMO UM SISTEMA DE FINS EXTERNOS

Atentemos agora nos aspectos mais ligados ao problema da finalidade externa.

3. Que se trate de uma teleologia constitutiva é o que não é difícil perceber através dos textos já citados das *Ideias*. Toda a teologia física emprega desse modo os seus conceitos de fim. Mas se a teleologia física aspira a uma apreciação da natureza no seu conjunto, de forma a determiná-la como numa série perfeita e fechada de seres articulados, deveremos ainda sublinhar outros pontos fundamentais. À primeira vista, e tal como Kant já chamava a atenção no *Único Fundamento Possível...*, o ajustamento e a *conveniência* de tais partes com outras partes ou de certos seres com outros são perfeitamente arbitrários. Parece, pois, contingente que o homem, por exemplo, tenha uma posição erecta ou que mova a cabeça numa determinada amplitude, etc... Mas, afastada que está a hipótese de uma explicação, através de leis gerais da natureza, eliminar a contingência que está envolvida nessa *conveniência*, resta à teologia física valorizá-la ou marcar bem a *utilidade* das articulações entre seres de maneira a transformá-las em conceitos verdadeiramente teleológicos. Conceitos como *conveniência* e *utilidade* (implícita ou explicitamente usados) são então uma capa para a aplicação determinante do princípio da razão suficiente. Basta dar atenção a alguns excertos da obra de Herder que temos vindo a utilizar.

Assim, «*quanto mais a cabeça e o corpo de um animal são uma linha horizontal contínua, menos espaço há nele para um cérebro mais elevado e tanto mais é a sua desagradável goela projectada para a frente, o objectivo do seu operar*» (3). O apa-

(1) J. G. Herder, *op. cit.*, p. 170.
(2) M. Riedel, «Historizismus und Kritizismus», *Kant-Studien*, 72, 1981, p. 51.
(3) J. G. Herder, *op. cit.*, p. 133.

Digitalizado com CamScanner

recimento de um cérebro que seja adequado a fins mais elevados, como no ser humano, não é *conveniente* com uma linha horizontal, enquanto simples prolongamento do corpo. Só é *útil* a esse fim uma outra postura. Por isso, «*quanto mais o corpo se esforça por se elevar e por fazer sair para cima a cabeça do esqueleto, tanto mais fina se torna a formação da criatura*» (1). A estrutura da forma faz-se de um modo final, organiza-se a si mesma teleologicamente, o que também significa que cada parte de estrutura encontra a razão do seu ser numa parte mais «elevada» da estrutura em causa. Quer se trate das partes no sentido de seres particulares, quer de partes de um ser que, por sua vez, seja componente do todo estruturado. A *ratio* de uma parte é procurada numa parte superior e a progressão é feita na base das *conveniências* e utilidades, e parece terminar na figura mais racional, isto é, onde finalmente a racionalidade melhor se exprime: «*numa palavra, quanto menos o animal possuir maxilas e quanto mais ele for cabeça, tanto mais semelhante à razão se torna a sua formação*» (2). Aquilo que será contingente num primeiro momento sofre, pois, uma mudança de regime, já que tudo passa a ser conveniente e útil, e é com esses princípios que a cadeia dos seres se compõe até à imagem derradeira da série total onde a razão se consegue espelhar.

4. Em termos kantianos, a teologia física de um Herder será caracterizada fundamentalmente por uma *finalidade externa*, onde as coisas se articulam entre si como partes de uma cadeia. O sujeito não intervém na apreciação dessa finalidade, ou seja, não coloca nela nada que seja uma forma da sua própria estrutura. Na verdade, a articulação teleológica externa apresenta-se ao sujeito como uma relação natural efectiva que esse mesmo sujeito aprecia realisticamente. Sobretudo na *Crítica da Faculdade de Julgar*, mas já na primeira Crítica e também, em grande parte, nas suas recensões das *Ideias* de Herder, Kant vai mostrar o total realismo da finalidade externa persistente na teologia física, para definir por contraste o único caso em que uma finalidade objectiva é admissível, ou seja, a esfera do particular orgânico, ou finalidade interna.

Que a finalidade externa da teologia física seja, aos olhos dos seus defensores, uma objectividade de seres articulados, objectividade que não se legitima por qualquer análise anterior

(1) J. G. Herder, *op. cit.*, p. 133.
(2) J. G. Herder, *op. cit.*, p. 134.

Digitalizado com CamScanner

do pólo subjectivo (tal como Kant fará na Analítica da Faculdade de Julgar Teleológica), é o que salta à vista pela simples leitura dos textos citados de Herder. É com enorme arte e imensa capacidade de observação que ele define ligações finais, discrimina as diferenças de organização e estabelece relações teleológicas na base destas diferenças. Uma vasta rede teleologicamente estruturada é o que Herder consegue ir tecendo, ou melhor, é essa vasta rede um grande organismo perfeito e encerrado em limites, aquilo que resulta da interpretação que ele realiza das ligações que no mundo já existem, e que só estão à espera que alguém as traga à luz. «Tudo está ligado na natureza: um estado tende para outro e prepara-o. Se, pois, o ser humano fechou a cadeia da organização terrestre como o membro mais alto e último desta, então começa também ele, precisamente por isso, a cadeia de um género mais elevado de criaturas, enquanto seu membro inferior; e assim ele é provavelmente o anel mediador entre dois sistemas de criaturas presos um no outro.» (1)

Tais linhas são uma boa súmula da teleologia herderiana, do seu universo em degraus. O ser humano fecha a organização terrestre e ele não pode deixar então de ser considerado como um *fim da natureza*, um objectivo para que tende todo o trabalho das forças arquitectónicas invisíveis. Será a própria constituição da sua forma sensível, enquanto expressão ou símbolo perceptível da natureza racional, que se deve colocar como causa final na apreciação dos outros seres que a ele se articulam na cadeia mencionada (2). Ora é esta qualidade de fim último da natureza, atribuível ao homem num sistema como o de uma autor como Herder, que Kant achará problemática e com uma elevada dose de teleologia ilegítima, a tocar mais ou menos intensamente o entusiasmo místico. Parece-nos que aquilo que Kant sobretudo censura a essa qualidade, não é tanto o facto de o homem ser colocado como fim último da natureza, mas mais a intervenção e a mistura que uma apreciação desse tipo implica por parte de elementos empírico-sensíveis. É aquela

---

(1) J. G. Herder, *op. cit.*, p. 194.

(2) É ainda M. Riedel que caracteriza assim a antropologia de Herder: «A antropologia de Herder possui um duplo fio orientador. Ela considera o homem, por um lado, como um produto da natureza (em termos kantianos, como um fim natural). E, ao mesmo tempo, considera-o como um ser criado por Deus (voltando a falar com Kant, como um fim último [Endzweck] da criação). Na sua linguagem confundem-se formas conceptuais fisiológicas e metafísico-teológicas, de forma que Herder tudo conectou sem princípio: ciência com teologia, *Aufklärung* com tradução, física com metafísica.» (M. Riedel, *op. cit.*, p. 53.)

Digitalizado com CamScanner

forma humana que se coloca como fim na base de todos os juízos, forma que decerto exprime a racionalidade, mas de qualquer modo figura sensível, corpo organizado. Que este só possa ser apreciado de modo não determinante, segundo as regras dos fins, é uma coisa, mas que esse mesmo corpo se coloque como aquela composição físico-natural, que, por ser mais bem adequada à racionalidade, fecha a ordem terrestre e por isso é o fim último da natureza, é o que é altamente suspeito para um Kant sempre preocupado em sublinhar a primazia do prático e a completa ruptura deste em relação ao empírico. O mesmo é dizer que, se esta figura (esta determinada organização das partes componentes) é a que melhor se adequa à racionalidade e todas as partes respectivas se colocam teleologicamente em função dela, então a razão «precisa» dessa organização para se realizar. Ora essa é uma operação que sai fora dos nossos limites de conhecer e Kant não a deixará passar como válida. As duas seguintes secções deste último capítulo serão já uma oportunidade para desenvolvermos esta temática.

§ 55. A TEOLOGIA FÍSICA NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

Interessa-nos agora ver ainda como o Kant crítico recusa o método em questão, quais as principais modificações que a revolução copernicana trouxe, mesmo em relação aos argumentos que já verificámos serem os de 63.

Na *Crítica da Razão Pura*, na Secção VI do terceiro Capítulo do segundo Livro da Dialéctica Transcendental, Kant volta à questão de um método físico-teológico para a demonstração de um ser supremo. Agora esta prova é rejeitada liminarmente e não é tentada qualquer forma de compromisso com um método que se desejava «melhorado» em 63, ainda que «deva ser sempre nomeado com respeito» (1). A impossibilidade de uma prova físico-teológica remonta agora aos argumentos apresentados por Kant na sua Antinomia da Razão Pura e, no fundo, a Secção a que nos referimos é um condensado e uma repetição dessa desmontagem dos logros da razão já apresentados. Na sua tentativa de demonstrar um fundamento superior das coisas do mundo a partir da experiência da ordem, da regularidade ou da conveniência existentes no mundo, a razão só poderá encontrar duas hipóteses de solução possíveis: ou o ser supremo pertence à cadeia dos seres mundanos e então exigir-

(1) Ak. III, 415 (A. 623/B 651).

Digitalizado com CamScanner

-se-á uma investigação em relação a membros mais elevados da cadeia, ou esse ser está fora dessa série, enquanto ser puramente inteligível, e então não há nenhuma ponte que a razão possa estabelecer em direcção a ele, já que também não se encontra numa série de causas e efeitos susceptíveis de experiência (1). São, pois, argumentos típicos da Antinomia da Razão, e o interesse em lembrá-los consiste somente em verificar-se como à luz da razão crítica é contraditório o conceito de um *fim da natureza* determinado a partir da experiência, mesmo que essa experiência seja «qualitativamente» diferente da mera conexão de causas e efeitos. Ainda que se observe ordem e regularidade, conveniência e finalidade no curso das coisas naturais, não é possível à razão tornar sensível, nas condições espaço-temporais que são as nossas, um fim da natureza. Na Dialéctica Transcendental da primeira Crítica, não tendo sido ainda descoberto o juízo reflectinte, toda a relação com o mundo, o ponto de vista teorético, se limita à própria estrutura da experiência canónica estipulada na Estética e na Analítica. Não havendo, pois, um alargamento do horizonte da experiência, não pode haver propriamente experiência qualitativamente diferente, a qual já verificámos ser de índole sistemática. Na obra de 63, Kant estará até mais perto deste tipo de experiência que na *Crítica da Razão Pura*: as leis gerais da natureza formavam um conjunto cujo âmbito de aplicação nos devemos esforçar por alargar, de modo a tornar compreensível o fundamento da concordância «daquilo que é mecânico ou também geométrico com o melhor do todo» (2).

Mas agora Kant parece ter desistido desse projecto de congregar as leis necessárias físico-naturais num domínio tão extenso quanto possível, quase perfeito. É que, *acompanhando a revolução copernicana e a delimitação do uso legítimo da experiência, um dos traços decisivos do Kant crítico é precisamente a clara e intransponível distância que separa a ordem das leis gerais do entendimento, da multiplicidade das leis específicas físico-naturais.* Distância que se afirma na própria característica do ser necessário das primeiras contra o ser contingente das segundas. Só na última Crítica se ocupou Kant deste problema, tal como vimos no Cap. V, e só nessa altura se pode dizer que encarou de frente o problema da preocupante multiplicidade sem fim do particular. Ora, na primeira Crítica, encontramos outro interesse fundamental: defender as condições de legiti-

(1) Cf. Ak. III, 414 (A 621/B 649).
(2) Ak. II, 127.

Digitalizado com CamScanner

midade da experiência contra as várias modalidades dialécticas em que a razão se ilude, colocar noutro plano os problemas desse campo de batalha de lutas sem fim que é a Metafísica.

No entanto, e apesar deste fortíssimo e indesmentível lado negativo que tem o idealismo crítico, não estamos, também como já vimos, perante um Kant completamente desprovido de intenções sistemáticas. Simplesmente estas devem sofrer uma inflexão profunda no seu modo de execução, tal como o exigirá a nova era inaugurada pela revolução copernicana. E essa inflexão manifesta-se já por ocasião da discussão, na primeira Crítica, do método físico-teológico. Lembremo-nos de que este estabelece uma conexão qualitativa de seres ou partes componentes em geral, conexão que progride do menos perfeito para o mais perfeito. Esse processo conduzirá inevitavelmente a um *fim da natureza* que, na teologia física de um Herder, já verificámos ser o homem. Ora para Kant, não podendo encontrar-se esse elemento final na cadeia dos seres, nem fora dela, não fará também sentido falar-se em série completa e disposta em degraus de seres físico-naturais: o limite do mundo é correlato do seu acabamento e da sua perfeição orgânica. O que é que uma razão crítica poderá então fazer se não quiser permanecer, nem numa atitude meramente negativista, nem numa concordância com uma perspectiva ilegítima como é a físico-teológica? Que seja impossível abarcar a totalidade do mundo é o que já plenamente se demonstrou na primeira antinomia e neste ponto da mesma obra, e Kant repete que «não conhecemos o mundo no seu inteiro conteúdo e ainda menos sabemos avaliar o seu tamanho através da comparação com tudo o que é possível» (1). Mas coloca-se o problema, mesmo ao Kant crítico, de saber se é possível, a partir da experiência de certas coisas, descobrir articulações, determinar âmbitos de objectos cada vez mais latos: não sendo legítima a pretensão ao conhecimento de um todo do mundo, será ao menos possível algum princípio de organização dos particulares? A sugestão que Kant faz a este propósito aproxima-o decisivamente das posições já conhecidas da futura *Crítica da Faculdade de Julgar*. O argumento físico-teológico possui um lado, por assim dizer, bastante verosímil, ao conceber o mundo como uma grande produção de arte no sentido de uma técnica artefactual. A operação do pensamento que então aí se evidencia é a analogia com os produtos da arte-técnica humana, os quais servem como um bom modelo, segundo o qual é possível pensar a própria natureza e a mul-

(1) Ak. III, 415 (A 623/B 651).

Digitalizado com CamScanner

tiplicidade nesta contida. «Sem aqui troçarmos da razão natural acerca da sua conclusão, pois que ela — da analogia de alguns produtos naturais com aqueles que a arte humana produz quando faz violência à natureza e a obriga a proceder, não segundo os seus fins, mas sim a dobrar-se aos nossos (segundo a semelhança dos mesmos com casas, barcos, relógios) — conclui que haverá precisamente uma tal causalidade, nomeadamente que entendimento e querer estão no seu fundamento quando ela deduz a possibilidade interna da natureza operando em liberdade (que em primeiro lugar torna possível toda a arte e talvez mesmo até a razão) ainda de uma outra arte, ainda que sobre-humana. Um tal modo de realizar conclusões talvez não resistisse à mais aguda crítica transcendental; é preciso porém confessar que, se um dia tivermos de designar uma causa, não podemos proceder aqui de modo mais seguro do que segundo a analogia com semelhantes produções finais; as quais são as únicas de que são completamente conhecidas as causas e modo de operar.» (1) O procedimento analógico será então um modo seguro, e relativamente compatível com o idealismo crítico, de procurar uma causa diferente da simplesmente mecânica para os produtos da natureza. O analógico corresponderá já, pois, a uma filosofia do *como se* e, embora ainda não esteja formulada neste momento a modalidade reflectinte do juízo, é fácil de perceber que é já este que está presente na meditação exercida sobre o particular. As operações analógicas servem para definir outro regime de causalidade e também, decerto, para ir desvelando a arquitectónica escondida da natureza ou de um mundo que é pensado *analogicamente* a uma *natura naturans.* Tal como peças de um artefacto, devem poder encaixar-se — através de analogias/homologias a definir — objectos e domínios de objectos, de forma a aproximarmo-nos desse todo organizado que, sendo ideia da razão, não deixa de ser um motivo de interesse supremo e um estímulo à descoberta.

Agora é fácil de perceber que a analogia contida nos limites do criticismo não pode provar a existência de um fim da natureza e, aliás, ela movimenta-se precisamente a partir da pressuposição de que isso não é possível a um ser de entendimento discursivo/imagético. Nem tão-pouco se destina um raciocínio analógico, respeitador da essência da própria analogia (que é o de ser um típico raciocínio do *como se*), a fixar os limites de um mundo perfeito, a definir-lhe os contornos segundo a respectiva totalidade: «O passo em direcção à absoluta totalidade

(1) Ak. III, 417 (A 262/B 654).

Digitalizado com CamScanner

é completa e absolutamente impossível através do caminho empírico. Ora é, porém, o que se fez na prova físico-teológica.» (1) A analogia não deve servir para ligar *integralmente* a multiplicidade do particular dado na experiência, como se se tratasse de partes de um todo conhecível *in concreto*, mas, ao contrário, destina-se tão-só a «concretizar» progressivamente a ideia de um artefacto cujas partes componentes, segundo a respectiva forma e possibilidade de existência, dependem da ideia desse todo. Diremos que do todo é possível a um entendimento finito o simples vislumbre, o qual é conseguido simultaneamente ao trabalho de ligação das partes relacionadas por analogia.

Da contestação feita por Kant à teologia física na sua primeira Crítica retirámos, pois, os elementos mais relevantes para a nossa problemática. Resumindo, aquilo que nos interessou salientar foi

1. a incompatibilidade do conceito de um *fim da natureza* com a reforma resultante da revolução copernicana

e

2. a intervenção da *analogia* anunciadora do juízo reflectinte para a constituição de um regime de causalidade diferente do mecânico e que anuncia a finalidade orgânica interna da última Crítica.

Terminando com uma referência a Herder, será curioso verificar como este desenvolve claramente uma *justificação teórica* da teologia física que põe a claro as diferenças em relação a Kant. Essa justificação teórica, que não se trata aqui de expor, sequer minimamente, é feita, por exemplo, numa obra sua de 1799 e intitulada precisamente *Metacrítica da Crítica da Razão Pura*. Basta atentar no que Herder diz dos princípios reguladores da razão, ou melhor, sobre a natureza simplesmente reguladora desses princípios. «O *princípio regulador* da razão não pode assim ser "um problema para prescrever uma regra à integralidade conforme na ideia, segundo a qual ela progride do condicionado, por meio de todas as outras condições subordinadas, em direcção ao incondicionado, ainda que isto nunca seja atingido", *focus imaginarius* que seria uma atracção que a nada conduziria. Pelo contrário, a razão procura o caminho

(1) Ak. III, 418 (A 628/B 656).

Digitalizado com CamScanner

para o determinado daquilo que é sem condição e que a imaginação sela em expressões gerais. Em vez de, por exemplo, praticar saltos no incomensurável a partir de palavras fantasiosas, *"mundo"*, "mundo total", "todo do mundo", "matéria", etc., e tomar completamente esta via hiperbólica pelo seu "princípio regulador", a razão volta-se de tais conceitos genéricos para o particular. Ela quer ver o *ser, existir, duração, força, somente em figuras e propriedades, sexualidade, géneros, espécie*, em efeitos e daí isolar leis. (...) em vez de um progresso sem fim que de nada serviria, ela quer e tem de *completar* em cada conclusão o *regressus* em si mesma.» (1)

O destino da razão aparece aos olhos de Herder de uma forma algo diferente do que aparecia a Kant. É certo que ele deseja a totalidade, o incondicionado e a completude. Mas naquele há uma espécie de «optimismo epistemológico» que faz com que todos os objectos da razão possam ser tornados sensíveis. E tornados sensíveis de uma forma bem definida, em figuras e efeitos discriminados, capacidade que em Kant é completamente retirada à razão. Esta é a faculdade dos princípios e possui precisamente como uma característica inultrapassável o ser supra-sensível, no sentido em que é *inaplicável* à multiplicidade das intuições. Ela *orienta* antes aquilo que as categorias do entendimento já sintetizaram.

No entanto, Herder fala-nos de uma razão perfeitamente sensível e de uma imaginação que trabalhará directa e imediatamente para ela: a imaginação sela em expressões finitas e determinadas aquilo que afinal cabe à razão, ela própria, definir, depois de ter abandonado a ordem do geral. Trata-se, em Herder, praticamente de uma razão que intui, que compreende na percepção as expressões mais fidedignas do invisível (2). As discordâncias de Kant são previsíveis e serão formuladas em duas recensões às *Ideias*.

---

(1) J. G. Herder, «Vernunft und Sprache — Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft», Sämtliche Werke, Bd. XXI, p. 254.

(2) A seguinte fórmula de Herder, retirada também da *Metakritik*, transmite, se possível ainda com mais clareza, este poder eminentemente figurativo-intuitivo da razão: «Ela [a razão] faz do todo (*omne*) desértico e indeterminado, em que nada se deixa pensar, um (*toto*) a si própria condicionado e determinado nos seus membros.» (J. G. Herder, *op. cit.*, p. 255.)

Digitalizado com CamScanner

CAPÍTULO XIII

A crítica de Kant a Herder (1785) e a crítica à teologia física na Crítica da Faculdade de Julgar. *Sua importância na determinação de um fim último da natureza*

§ 56. KANT, HERDER E O USO DA ANALOGIA

Neste capítulo limitar-nos-emos a desenvolver os temas já esboçados no anterior, e nele intervêm, como dado de maior realce, as recensões que em 1785 — por isso cinco anos antes da publicação da *Crítica da Faculdade de Julgar* — Kant fez das primeira e segunda partes das *Ideias* de Herder. Veremos que, em continuação do que já analisámos, muitos elementos importantes na génese da teleologia reflectinte se encontram nesses curtos escritos, completados ainda com uma resposta a uma defesa que entretanto Reinhold fizera da obra de Herder.

A atitude de Kant face à filosofia herderiana é a do analista rigoroso de conceitos face à obra brilhante mas conceptualmente ainda não submetida à análise. Aquilo a que Herder chama Filosofia da História não possui «precisão lógica na definição dos conceitos ou cuidadosa diferenciação e demonstração dos princípios» (1). Pelo contrário, trata-se de um «olhar muito mais abrangente, sem que aí se retenha muito tempo, uma sagacidade pronta na descoberta de analogias, porém de uma ousada imaginação na utilização das mesmas (...)». Reparemos desde já na referência ao *processo analógico* e lembremo-nos da importância que lhe era concedida por Kant na

(1) Ak. VIII, 45.

Digitalizado com CamScanner

crítica à teologia física na *Crítica da Razão Pura*. Trata-se, efectivamente, de ver até que ponto a sagacidade na descoberta de analogias é compatível com o legítimo procedimento da razão no estudo da natureza e na demonstração da existência de um ser supremo. É assim que, por uma questão de método, convém isolar as mais importantes referências à analogia, de modo a penetrar nos diversos problemas que se articulam no texto de Kant.

Como se viu há pouco, no mundo herderiano as criaturas dispõem-se numa escala ou série completa e cabe ao ser humano fechar a cadeia natural. Mas se a cadeia natural se fecha, isso não significa que termine absolutamente a série dos seres. É o que explica que o *homem*, como ser que encerra a série natural, se afirme como um *intermediário* entre esta e a série que se lhe segue. Mas, comenta Kant na sua recensão, não é compreensível perceber «este raciocínio conclusivo a partir da analogia da natureza ainda que, como autor da recensão, quisesse conceder aquela gradação contínua das suas criaturas com a regra da mesma, nomeadamente a regra da aproximação em direcção ao homem» (1). E por que razão não funcionará aqui a «analogia da natureza?» A resposta de Kant é, por um lado, desconcertante, por outro lado, conforme ao sistema crítico, pressupondo-o inteiramente: «Porque se trata aí de seres *diferentes*, aqueles que ocupam os diversos degraus da organização sempre mais perfeita. Por isso só poderia ser concluído de uma tal analogia que em qualquer *outro lugar*, mais ou menos num outro planeta, poderia, em compensação, haver criaturas que se mantivessem no próximo degrau mais alto da organização, acima dos seres humanos, e não que *o mesmo indivíduo* a detenha além disto.» (2)

Comentário que sugere algumas considerações, pensando na relação, importante para o próprio Kant, entre analogia e método físico-teleológico. É por analogia que Herder e os defensores deste método estabelecem uma série contínua e progressiva de seres. O que se verifica quanto a uma relação de qualidades num ser de grau inferior deverá verificar-se no homem, ainda que modificado e numa situação qualitativamente diferente. Por exemplo, constatando que nos escalões mais baixos da série há uma relação entre quantidade de fibras nervosas, organização óssea, capacidade de excitação e capacidade de pensamento, assim, por analogia, é de supor que o

(1) Ak. VIII, 52-53.
(2) Ak. VIII, 53.

Digitalizado com CamScanner

homem, onde aquelas qualidades se apresentam num estado de refinamento ou complexidade extremos, se apresente com mais faculdades em relação àquela última qualidade. Herder também tem preciosos excertos onde correlaciona a forma e o interior do cérebro, o seu tipo de implantação nos ombros, com a progressiva adopção de faculdades racionais. Enfim, é todo um sistema de analogias que justifica e confirma a progressividade na série natural em direcção ao homem. Mais ainda, que justificam a hipótese de uma mais fina organização, a partir da organização já de si tão perfeita que é o ser humano.

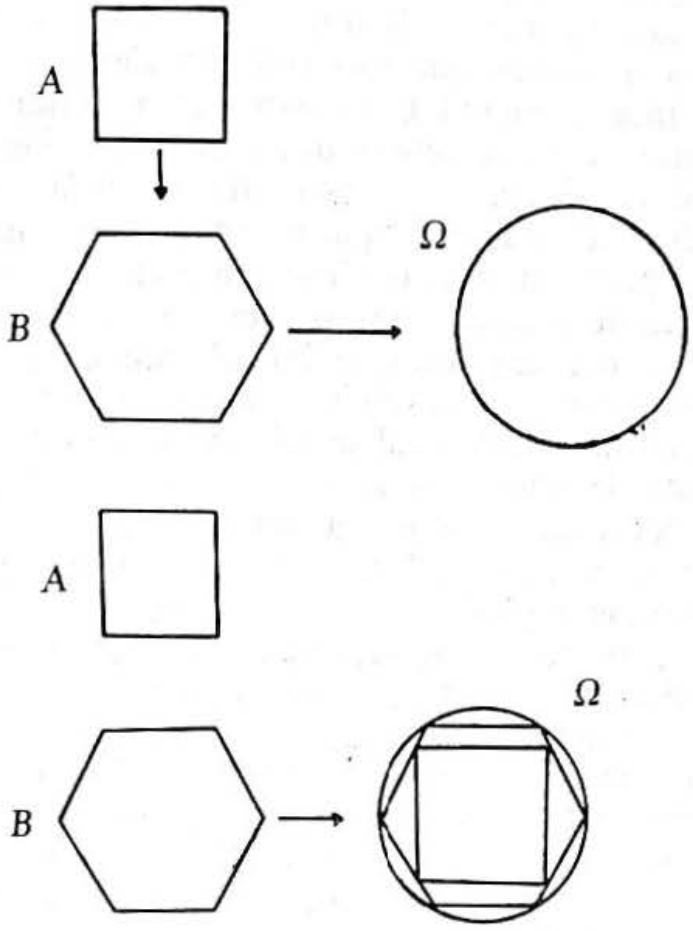
Mas, contraria Kant, tanto neste último caso, como na série natural, estamos perante seres diferentes com graus de perfeição diferentes. A analogia, tal como a utiliza Herder, permitiria, por exemplo, colocar a hipótese de um ser organizado superior ao homem noutro qualquer planeta. Mas daí não se pode concluir que essa forma de organização proviesse do escalão mais baixo representado pelo homem. O que significa que as relações que a analogia permite estabelecer são relações segundo regras (1) ou segundo legislações que se pensam como idênticas, e não relações que se extrapolam de legislações idênticas para a definição de organizações provenientes de uma comum força organizativa. Kant deverá ter todo o cuidado em não deixar confundir os dois regimes em que um mesmo raciocínio analógico opera. No fundo, Herder utilizará a mesma analogia, só que dá mais um passo e conclui da identidade de regras uma estrutura orgânica comum que se deixa representar, em lugares qualitativos diferentes, em seres organizados.

Quando Kant nota que se trata de seres *diferentes*, o que ele pretende sobretudo sublinhar é a ilegitimidade da escala progressiva e da ligação que aí é feita dos seres como pertencentes a uma mesma série contínua. É verdade, é mesmo obrigatório, admitir que existe uma evolução na perfeição: são seres diferentes que «ocupam os diversos degraus da organização sempre mais perfeita». Porém, não é forçoso aceitar a ideia de uma pertença comum a uma só estrutura contínua e gradual, e o mais que a analogia permitirá é a construção de outras formas orgânicas, superiores, talvez, ao homem no que toca a faculdades de tipo cognitivo, mas que não poderão nunca ser consideradas como um *ser superior dentro de uma mesma série natural, afinal formas que seriam partes entre outras dessa mesma série. A analogia em Kant não permite concluir sobre a continuidade de uma série progressivamente superior de seres,*

(1) Cf. sobretudo no Cap. IV, mas também no § 37.

Digitalizado com CamScanner

e ainda menos conhecer qual o princípio que dirige essa evolução contínua no domínio do mundo orgânico. Se nos é permitido transferir para um esquema tosco a diferença entre as duas diferentes concepções da analogia e da respectiva aplicação, poderíamos figurar assim:



Ou seja, do lado esquerdo, onde se figura o modo kantiano de aplicação da analogia, a circunferência é *retirada* por analogia com a regra da progressão dos lados dos polígonos A e B. No entanto, estes não se inscrevem nela, ainda que a gerem pela infinita multiplicação dos lados feita na analogia. Em Herder são os antecedentes polígonos que, não só já contêm a regra que gera a circunferência, como é *a partir do seu lugar concêntrico* que essa geração é feita. Em Kant, Ω é uma ficção (uma ideia da razão) que se constrói utilizando a multiplicação dos lados como regra que permite, por analogia com A e B, determinar uma figura com um grau maior de «perfeição», em Herder, Ω não é uma ficção mas sim a figura mais perfeita que A e B, nela inscritas como formas menos perfeitas da mesma série, foram gerando segundo uma regra de automultiplicação dos lados.

Digitalizado com CamScanner

Poder-se-á ser mais ousado na apreciação da cadeia dos seres naturais, ainda que não abandonando a perspectiva crítica? Pode-se certamente não retirar grandes ensinamentos da hierarquia visível dos sistemas orgânicos, no entanto, é possível utilizar temerariamente o *parentesco* verificável entre as espécies, «pois ou um género sairia de outro e todos de um único género original, ou mais ou menos de um único seio terrestre», o que nos conduziria a «ideias que são contudo tão estranhas que a razão recua face a elas» (1). O parentesco conduzir-nos-ia a *hipóteses* quanto à proveniência das espécies, a ideias que, no entanto, Kant considera como estranhas à razão. É esse *seio materno*, onde é de presumir que os géneros originais se terão formado, que, pelo seu carácter informe e caótico, se apresenta como algo perante o qual a razão recua. Ora, em Herder não existe propriamente um informe inicial, um caos descontínuo em relação às formas primordiais. E a sua teologia física é na verdade uma *teofania* pela qual se vai revelando um só e mesmo *logos*. A forma de revelação deste é o mundo orgânico hierarquicamente constituído. «Mas a unidade da força orgânica — que, enquanto autoformadora a respeito da multiplicidade de todas as criaturas orgânicas e a seguir, depois da diversidade destes órgãos, operando através deles de diversas maneiras, constitui a diferença total dos seus múltiplos géneros e espécies — é uma ideia que fica completamente fora do campo da doutrina da natureza que observa empiricamente.» (2) Isto mesmo foi explicado pelo próprio Kant ao articulista que noutra revista veio a público defender Herder. Tratava-se de Reinhold que, nesse seu escrito, ataca a pouca temeridade de Kant, demonstrada no facto de a razão ter de recuar perante certas ideias: a razão sã que age em plena liberdade não deverá, em princípio, recuar perante nenhuma ideia, segundo a opinião do defensor de Herder. Ao que Kant responde que, ao falar num certo horror da razão, referia-se unicamente ao «*Horror vacui* da razão humana universal, nomeadamente *recuar com temor*, onde se depara com uma ideia na qual nada se deixa pensar (...)» (3).

É o que acontece quando a analogia é mal aplicada e, em vez de se extrair a simples regra que permite achar outras formas, se ligam os seres pela analogia numa série contínua,

(1) Ak. VIII, 54.
(2) Ak. VIII, 54.
(3) Ak. VIII, 57.

Digitalizado com CamScanner

progressiva e integralmente determinada. Pensa-se aí muito mais do que é permitido pelo apoio empírico de que se dispõe. E nesse *pensar mais do que o permitido* incluem-se as tais ideias de *conveniência* e *utilidade* das formas em relação umas às outras. Na série dos seres pensada por uma teologia física através da analogia, o inferior «prepara» necessariamente o superior e este supõe necessariamente aquele. Assim, a conveniência e utilidade estribam-se ainda na ideia de *necessidade*: por exemplo, a forma orgânica do homem é aquela que *necessariamente* se adequa, convém ou é útil ao ser racional. Deste modo, a analogia da teologia física de um Herder tem como núcleo escondido uma ideia de necessidade que a analogia, tal como é aplicada por Kant, não possui. As formas relacionadas por este tipo de aplicação não são necessariamente articuláveis, e o sujeito terá sempre a oportunidade de modificar as regras isoladas que lhe permitiram constituir a analogia: afinal é ele quem, transcendentalmente, define a operação analógica; as formas relacionadas por aquela outra modalidade de analogia são *necessariamente* ligadas, pois que esta produz simultaneamente a série dos seres naturais integralmente determinada nas suas partes.

E Kant dá-se bem conta desta característica nuclear da filosofia natural de Herder, ao apontar, numa passagem da sua resposta à crítica do defensor deste, o lado exorbitante das *relações de necessidade* estipulado pela respectiva teologia física. É verdade que Herder quis desenvolver os seus pensamentos, no sentido de inverter a direcção das vulgares investigações do fisiólogo que, ao estudar os organismos, dirige a sua atenção quase exclusivamente para as relações mecânicas entre as partes. Herder pretendeu — e nisso lhe cabe mérito — dirigir as investigações no sentido de compreender as correlações entre o orgânico e o racional, de forma a verificar que tipos de adequações físicas eram os óptimos no sentido de, por assim dizer, servirem de suporte à racionalidade. E neste domínio Herder terá realizado trabalho de mérito. No entanto, não é de modo algum viável demonstrar, nem a possibilidade de seres racionais com outra forma orgânica, nem a impossibilidade de esses mesmos seres possuírem organismos diferentes daqueles que conhecemos. Ou seja, *há uma contingência radical, e sem qualquer possibilidade de superação completa, da estrutura orgânica do homem na sua relação com a respectiva racionalidade.* A experiência, diz Kant, também aqui conhece os seus limites e ela «pode na verdade ensinar que algo é criado desta ou daquela maneira, mas nunca que não poderia de forma nenhuma ser de *outro modo*; também nenhuma analogia pode preencher este

Digitalizado com CamScanner

abismo incomensurável entre o contingente e o necessário» (1). Seria, com efeito, necessário conhecer a *ratio essendi* das coisas, coisa que nenhuma analogia nos pode facultar. Afinal, o uso desta é bem limitado: não consegue abandonar a ordem sensível e não podemos esquecer que são sempre analogias *ex homini* aquelas que se realizam. Sendo dessa natureza, como atribuir por meio delas *relações de necessidade* entre ordens diferentes de objectos ou heterogéneos princípios de realidade, como o são o racional e o natural? Na simples relação mecânica irreversível reina de facto a necessidade como lei formal do entendimento: o barco que desce o rio na segunda Analogia da Experiência apresenta-se ao sujeito em momentos diferentes que se seguem com uma *necessidade* objectiva e transcendentalmente fundada. Mas aí trata-se da experiência no contexto da determinação pura e simples das categorias do entendimento. Agora, para lá do uso do entendimento, e da determinação dos fenómenos no tempo, está em causa algo muito diferente: a *necessidade* da organização específica de cada parte em função da sua implantação no todo. É fácil de ver que, nesta acepção, o conceito de necessidade não tem nada a ver com o conceito que corresponde ao uso categorial do entendimento e que se limita às condições formais da possibilidade da experiência. Quando na filosofia herderiana se fala na *necessidade da estrutura orgânica* do homem ser de uma determinada maneira, em função da racionalidade que lhe é própria, esse juízo não envolve a categoria do entendimento nossa conhecida na dedução transcendental dos conceitos puros. Aqui existe um abismo intransponível entre contingente e necessário que nenhuma analogia terá o poder de eliminar. O raciocínio analógico pára aqui, como parou por ocasião da definição do *logos* biológico, em relação ao qual nenhum tipo de causalidade era aplicável e, se relacionarmos mais uma vez os §§ 65 e 77 da *Crítica da Faculdade de Julgar*, veremos que o conceito de fim, que poderá ser uma «legalidade para o contigente», só pode ser usado no domínio de um entendimento discursivo e imagético.

§ 57. INDIVÍDUO, ESPÉCIE E FELICIDADE

O que vimos até agora diz respeito essencialmente à forma crítica como Kant encarou a utilização da analogia no método físico-teológico. Afinal as recensões de 1785 confirmam as aná-

(1) Ak. VIII, 57.

Digitalizado com CamScanner

lises já feitas na primeira Crítica e mencionados no Cap. XII. Nas recensões, e a propósito da filosofia de Herder em particular, talvez haja uma *consciencialização maior do problema da contingência do particular e da conveniência observável entre particulares como partes de um todo.* Este factor é sem dúvida um elemento genético de decisiva importância na formulação da *crítica ao juízo teleológico* na terceira Crítica.

Outros temas que merecem ser sublinhados na crítica a Herder são a *valorização da espécie* em detrimento do indivíduo e o esboço de uma *crítica ao conceito de felicidade.* Ambos anunciam futuras posições, mas limitar-nos-emos por agora a observar a sua formulação nas recensões e a respectiva ligação estrutural com aquilo que já sabemos de Herder e da crítica kantiana.

É natural que em Herder o indivíduo possua uma autonomia ontológica apreciável: cada um é a *expressão particularizada* dessa força una e invisível que o criou com o objectivo de cumprir uma certa natureza espiritual. Como partes de um todo absolutamente necessário, isto é, sabendo nós, pela sua simples existência, que não poderiam não existir, os seres humanos da natureza herderiana são, por si só, autênticos *fins da natureza. Fim da natureza* e *indivíduo* ontologicamente autárquico são aqui conceitos intermutáveis. E não é para admirar que Herder retome velhos argumentos antiplatónicos, como seja que a animalidade, a mineralidade, etc., não possuem verdadeira existência, mas só o indivíduo verdadeiramente a possui. Ora Kant concede que é ridícula a afirmação de que nenhum cavalo em particular é cornífero, mas que a espécie cavalo o é. «Pois o género não significa mais do que o sinal pelo qual precisamente todos os indivíduos têm de concordar entre si. Se contudo o género humano significa o *todo* de uma série de seres gerados que vai até ao infinito (indeterminável) (como é tão vulgar dizer), e se se aceitar que esta série se aproxima sem cessar da linha do seu destino que corre ao seu lado, então não é nenhuma contradição dizer: que ela é em todas as suas partes assimptótica a esta e que coincide, pois, totalmente com ela; por outras palavras, nenhum membro de todos os seres gerados da espécie humana atinge plenamente o seu destino, mas somente o género.» (1)

---

(1) Ak. VIII, 65. É a espécie enquanto substância que, sem dúvida, adquire aqui uma espessura histórica e ontológica, o que confirma as análises do anterior Capítulo. A espécie como substância contém a sua própria história, que se vai desenrolando através de uma lei de especificação análoga a uma lei da especificação da natureza em géneros e

Digitalizado com CamScanner

Aqui se vê como Kant, mais uma vez, não está interessado em valorizar ontologicamente o indivíduo face à respectiva espécie. Podemos presumir que está em jogo, não só uma distância a preservar em relação ao leibnizianismo, como também já a *recusa* do conceito de um *fim da natureza* a que a teologia física de Herder forçosamente conduzirá. A aproximação assimptótica que a série dos indivíduos da mesma espécie vai fazendo em relação à linha do destino realiza-se envolvendo todas as partes, todos os indivíduos ao mesmo tempo. Por isso é a série (espécie) dos seres humanos que idealmente coincidirá um dia com o destino traçado e não este ou aquele particular. Sublinhe-se então como ponto importante: *o privilégio da espécie acompanha a desvalorização dos indivíduos como fins da natureza.* Mas não será aquela o verdadeiro fim da natureza? Ainda que esta questão não seja tematizada explicitamente nos textos de crítica a Herder, algo já é pensado que nos permite prever uma *resposta negativa.* Diz Kant que «o destino da espécie humana no seu todo é *progresso sem cessar* e a realização completa do mesmo é uma simples ideia — mas muito útil sob todos os pontos de vista — dos objectivos para os quais temos de dirigir os nossos esforços — à medida da intenção da Providência» (1). Ora se a espécie fosse um fim da natureza teriam de existir ainda fins ou objectivos puramente ideais fora dela mesma, espécie, em direcção aos quais a própria espécie se deveria orientar. Tornar, quer o indivíduo, quer a espécie, fins da natureza representaria imiscuir elementos empíricos e físico-naturais naquilo que se deve definir precisamente como supra-sensíveis e puramente ideal.

---

espécies. Assim a substância adquire aqui o estatuto do que *permanece mudando,* ou do que permanece através da própria mudança. Encontramos ainda, numa obra já citada de Kaulbach, uma excelente formulação deste tipo de primazia histórico-ontológica da substância: «Neste estado "temporal-interior", a própria substância está como aquilo que abrange a sua história e por isso não só como aquilo que se vai actualizando nesta história e nas respectivas mudanças temporais. Ela "permanece" no mudar das suas mudanças e estados assim como cada momento singular é ela própria algo de permanente e não modificável em outro seguinte e, assim como este, por sua vez, também, é seguido por outro momento: a duração, contudo, que é exigida pelo proferir de toda a frase e que é representada e actualizada por cada momento singular é ela própria algo de permanente e não modificável em relação à mudança destes momentos» (F. Kaulbach, «Der Primat der Substanzkategorie in Kants Programm der "transzendentalen Logik"», in *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, 1981, p. 194.

(1) Ak. VIII, 65.

Digitalizado com CamScanner

Daí que não haja ume referência, ainda nesta mesma recensão, a um outro conceito bastante importante em Herder, ou seja, ao conceito de *felicidade*, que vai ocupar mais tarde Kant na *Crítica da Faculdade de Julgar*. Também é compreensível que esse valor tenha em Herder um lugar apreciável, que poderá mesmo aparecer como uma das faces da situação de fim da natureza que é a do homem, ainda que nos pareça que não é tão simples a colocação da felicidade por parte de Herder. De facto, sendo o homem o *limite* do mundo físico e limite em que a sua organização física não aparece como elemento contingente, mas sim necessário, é de presumir que a felicidade seja afinal uma consequência dessa situação física necessária. Mas Kant não pode deixar que um conceito imbuído de relativismo definível seja apresentado como um estado final da natureza. De facto, em todas as épocas e consoante as sociedades, as classes sociais ou a cultura individual, o conceito de felicidade variou. E, entre os variadíssimos modos como a humanidade tem vivido a felicidade, por qual deles decidir? Tais considerações serão retomadas no Cap. XIV quando, de forma bem clara, se tematizar o problema da determinação de um fim último da natureza.

Todos estes elementos, retirados, quer da *Crítica da Razão Pura*, quer das recensões de 1785 às *Ideias* de Herder, permitir-nos-ão entrar pela problemática da crítica à teologia física na terceira Crítica, sem o receio de pisarmos terreno desconhecido. Aí Kant já se encontra explicitamente interessado na discriminação de um fim último da natureza, o que se articula necessariamente com o conceito de uma teologia moral ou *Ethikotheologie*. É ainda a crítica — provavelmente incluindo elementos preparados pelas Analítica e Dialéctica da Faculdade de Julgar Teleológica — à teologia física que permitirá em boa parte preparar o campo para a finalização da obra, a qual inclui como pontos mais altos a questão do fim último da natureza e o estabelecimento da teologia moral.

§ 58. LEGITIMIDADE E LIMITES DA TELEOLOGIA

A teologia física é agora definida como «a tentativa da razão de concluir sobre a causa mais elevada da natureza e respectivas propriedades a partir de *fins* da natureza (que só podem ser reconhecidos empiricamente)» (1). Notemos uma certa modificação na forma de apresentar a teologia física em

(1) Ak. V, 436.

Digitalizado com CamScanner

relação a textos anteriores. Já não se trata da contingência dos seres em geral para daí ressaltar a ordem e a conveniência, mas passa a estar em causa sobretudo o modo como se aprecia os fins naturais. A *Analítica da Faculdade de Julgar Teleológica* já tinha mostrado em que condições é que se pode julgar como fim natural um produto da natureza. Agora trata-se de aplicar esse ensinamento. Qualquer conhecimento que se retire sobre a legislação final na natureza, não deve ultrapassar os limites impostos pela própria essência do juízo reflectinte. Por isso, «ainda que só um único produto da natureza nos fosse dado, não podemos pensar para esse produto, segundo a constituição da nossa faculdade cognitiva, nenhum outro fundamento senão aquele de uma causa da própria natureza (quer seja de toda a natureza, quer somente desta parte da mesma)» (1). Que o fundamento se encontre na natureza quer dizer que é condição do juízo reflectinte (teleológico) apreciar um produto natural como se ele tivesse como sua condição de possibilidade uma técnica da natureza. Lembremo-nos de que Kant afirma que é aí que nasce o conceito de um fim da natureza. É verdade que esse conceito, devidamente entendido, nos abre algumas perspectivas, ainda que ténues, sobre o supra-sensível. Mas em relação às pretensões da teologia física é um conceito que se afirma face àquela pela sua natureza *negativa*. Já na análise que fizéramos da teologia física herderiana reparáramos que em todo aquele discurso dominava o juízo teleológico na sua modalidade constitutiva ou determinante. Como se fosse uma autêntica categoria do entendimento e pudesse apresentar-se como um princípio dado antes do particular. A filosofia herderiana e a teologia física em geral contêm, à primeira vista, os ingredientes necessários para a formação de um sistema teleológico: a atenção dada às estruturas orgânicas e a utilização sistemática da analogia. O que é necessário a Kant é, pois, demonstrar como, apesar da consideração desses objectos, a teleologia legítima não está aí e como é em grande parte com uma teleologia negativa que se acede ao conceito de fim último da natureza.

A interrogação maior da teologia física pode ser vista a partir das seguintes formulações: «Para que é que as coisas no mundo servem umas às outras; para que é que a multiplicidade numa coisa é boa para esta mesma coisa? Como até se tem fundamento para aceitar que nada no mundo seja em vão, mas que, pelo contrário, tudo na *natureza* seja bom para qualquer coisa,

(1) Ak. V, 437.

Digitalizado com CamScanner

sob a condição de que certas coisas (enquanto fins) devam existir — em que, por consequência, a nossa razão não tem em seu poder para a faculdade de julgar nenhum outro princípio da possibilidade do objecto da sua inevitável apreciação teleológica, senão submeter o mecanismo da natureza à arquitectónica de um inteligente demiurgo —, tudo isso é realizado esplendidamente pela consideração teleológica do mundo e para a nossa maior admiração.» (1)

Mas a razão fica a meio caminho do seu maior desejo, pois que uma coisa é *supor* uma causalidade inteligente que permite realizar juízos teleológicos, outra coisa é tentar definir essa causa suprema, isto é, conhecê-la *in concreto*. Esse *a meio caminho* equivale a uma verdadeira *descontinuidade* entre a totalidade das coisas naturais, incluindo aí os seres organizados, e aquilo que se poderia presumir como sendo um fim da natureza. A crítica à teologia física demonstra então que a nossa apreciação teleológica de certos seres como fins naturais, não permite passar a considerá-los fins da natureza. Mesmo que pudéssemos abranger empiricamente todo o sistema da natureza (hipótese afinal já de si contraditória), mesmo assim não poderíamos chegar à caracterização de qualquer fim desse tipo: a experiência não nos poderia «elevar acima da natureza para o fim da sua própria existência e através disso para o conceito definido daquela inteligência superior» (2).

É de facto essa *descontinuidade* entre a natureza ou a série total das coisas naturais e «o fim da sua própria existência» que aparece como um ponto altamente problemático no pensamento de Kant, mais precisamente na sua crítica ao juízo teleológico ou, mais precisamente ainda, à teleologia física que usa impropriamente aquele juízo. *De que servirá então ao juízo reflectinte (particularmente o teleológico), a apreciação de certos seres como fins naturais ou, enfim, a existência de organismos no mundo*? A descontinuidade que Kant tanto se empenha em preservar parece desde logo pôr em perigo a hipótese central das nossas investigações: o organismo desempenha na última Crítica um lugar sistemático. Se o fim da natureza, a sua causa mais elevada, se situa completamente fora desta, e se nela não encontramos qualquer pista que nos conduza à determinação dessa causa, então de que nos servirá aquela teleologia já reformada segundo os preceitos crítico-transcendentais? A não ser que, como o faz muita teleologia física mais ou menos disfarçada, «se gaste inutilmente o conceito de

(1) Ak. V, 437-438.
(2) Ak. V, 438.

Digitalizado com CamScanner

uma *divindade* em cada ser inteligente pensado por nós, podendo existir um ou mais e que possua muitas ou muito grandes propriedades, mas não precisamente todas as que são exigidas, sobretudo para a fundamentação de uma natureza harmoniosa com o maior fim possível (...)» (1). Aliás, as propriedades a que Kant se refere só podem ser concebidas por analogia com outras nossas conhecidas e fornecidas pela experiência. A verdade é que, por muitas qualidades que conseguíssemos concentrar a partir de analogias retiradas do mundo natural, nunca seríamos capazes de preencher uma ideia que a nossa razão adivinha como eminente sob todos os aspectos, mas de que não pode, por isso mesmo, esgotar a soma infinita de qualidades. Por isso, o domínio em que se exerce a teleologia, tal como é entendida por Kant, parece confinar-se à apreciação e sistematização da natureza, sem que essas operações tenham qualquer implicação no domínio do supra-sensível. Por outro lado, essa teleologia, na medida em que precisamente é incapaz de produzir efeitos conceptualizáveis naquele domínio, também se revelará incapaz de determinar um fim da natureza.

Parece tocarmos aqui numa situação aporética, na qual afinal se prolonga aquela heterogeneidade entre dois domínios que já vem da *Crítica da Razão Pura* e da revolução metodológica que institui a radical distinção entre fenómeno e número. Situação contraditória, pois, esta em que a própria crítica à teologia física nos coloca, já que, por um lado, a própria teologia é produzida por uma faculdade de julgar que vai buscar emprestado o seu princípio à razão prática e, por isso, deverá ter uma dimensão supra-sensível, e, por outro lado, essa faculdade não pode, pelo seu carácter reflectinte-transcendental, aplicar esse princípio (o conceito de um fim) constitutivamente. O que se salda evidentemente por essa tal descontinuidade de que falávamos há pouco. É Gérard Lebrun, em artigo sobre o problema da relação teleologia-teologia na *Crítica da Faculdade de Julgar*, que coloca bem a situação aporética a que as anteriores análises nos conduziram: «É como se uma armadilha se fechasse. Por um lado, o modelo de interpretação tecnológico acaba por sugerir a procura do fim último. Por outro lado, a nossa pertença à natureza impede-nos de empreender esta procura.» (2) «A nossa pertença à natureza» — eis o que, se para

(1) Ak. V, 438.

(2) G. Lebrun, «La troisième "Critique" ou la théologie retrouvée», in *Actes du Congrès d'Ottawa sur Kant dans les Traditions Anglo-Américaine et Continentale tenu du 10 au 14 octobre 1974*, Ottawa, 1976, p. 308.

Digitalizado com CamScanner

Herder não envolvia qualquer ambiguidade, pois que o ser humano é, sem margem para quaisquer dúvidas, «um compêndio» de todos os elementos ou partes componentes primitivas de degraus *anteriores* na hierarquia da série da natureza, obriga Kant a um retrocesso no percurso que a razão parece ir realizar sem dificuldade, a partir da altura em que a faculdade de julgar lhe oferece um sistema teleológico da natureza.

§ 59. AS POSSIBILIDADES DE UMA TELEOLOGIA REFLECTINTE FACE À DETERMINAÇÃO DO DOMÍNIO PRÁTICO

Será de todo impossível eliminar esta ambiguidade que equivale, afinal, a uma verdadeira situação de impasse? Sem cortarmos já o nó da questão, será útil verificar como essa ambiguidade é efectivamente sentida pelo próprio Kant, de forma que somos levados a pensar que toda a *Metodologia da Faculdade de Julgar Teleológica* gira em torno desta questão em que ele próprio vacila. Afinal, o grande objectivo da teleologia da natureza não é o da determinação de um fim para esta? Teleologia, fim da natureza são os grandes temas da *Metodologia* e que se constituem como as questões decisivas, não só da *Crítica da Faculdade de Julgar*, mas da própria possibilidade de uma sistemática da razão.

Ora uma boa via para avaliarmos dessa possibilidade sistemática — no fundo equivalente à superação da heterogeneidade já nossa conhecida — consiste em explorar a pergunta: «servirá a teleologia física para algo mais do que o mero estudo da natureza»? Ou ainda, «será que a existência de seres apreciados segundo a regra dos fins e a construção de um sistema de fins da natureza, não impõe qualquer tipo de efeito no domínio da finalidade prática?». Notemos tão só a evidente dificuldade com que Kant se move neste terreno, a partir da leitura de dois excertos, respectivamente do § 85 e da Observação Geral sobre a Teleologia da *Crítica da Faculdade de Julgar*.

Ao definir as teleologias física e moral, Kant nota que a «primeira precede naturalmente a segunda. Pois se queremos concluir *teleologicamente* acerca de uma causa original do mundo, então devem em primeiro lugar ser dados fins da natureza para os quais de seguida temos de procurar um fim último e para este, em seguida, o princípio da causalidade desta causa

---

(1) Ak. V, 436-437.

Digitalizado com CamScanner

superior» (1). Assim, parece que algumas das precauções que fizéramos sobre o carácter essencialmente negativo da teleologia não são corroboradas por esta passagem do § 85. A teleogia, mesmo na sua forma ilegítima, enquanto teologia física, «precede» a teleologia moral «naturalmente», e esta precedência natural parece ser também lógica e, diríamos mesmo, transcendental: é condição de possibilidade do segundo tipo de teologia. Realmente, devem «ser dados fins da natureza para os quais temos de procurar um fim último da natureza» e para este ainda o princípio de uma causa superior. Se aqueles fins da natureza não fossem dados, parece então que cessaria qualquer possibilidade de orientação em relação ao supra-sensível e, nesse caso, as estruturas orgânicas do mundo não seriam mais que um motivo que a razão técnica, sob a modalidade da faculdade de julgar, utilizaria para as operações analógicas.

A aceitar-se sem reticências estas linhas de Kant, torna-se legítimo pensar que a operação que conduz à determinação de um fim último da natureza é simples e se processa em *três* momentos distintos e sucessivos: primeiro, a experiência de fins naturais; segundo, a determinação de um fim último da natureza; e terceiro, a causa suprema que contém em si a própria *ratio* desse fim último. Ora a verdade é que a relação entre teleologia e fim último da natureza não é tão simples de colocar na *Crítica da Faculdade de Julgar* como o que, à primeira vista, tais formulações dão a entender. Noutros momentos da mesma parte dessa obra, Kant parece recuar em relação a essa articulação transparente e mais preocupado em sublinhar aquela descontinuidade entre o natural e o supra-sensível a que já aludimos.

Por exemplo, na seguinte passagem da última Observação Geral sobre a Teleologia, Kant exprime um ponto de vista sem dúvida diferente daquele exposto no § 81 que citámos. «É pensável que seres racionais se vissem rodeados por uma tal natureza que não mostrasse nenhum traço claro de organização, mas somente efeitos de um simples mecanismo da matéria bruta e pelos quais, por ocasião da mudança de algumas formas e relações finais simplesmente contingentes, não pareça existir nenhum fundamento para concluir de um demiurgo inteligente; aí então não haveria também nenhuma ocasião para uma teleologia física, e ainda assim a razão — que não recebe aqui nenhuma orientação através de conceitos da natureza — encontraria, na liberdade e nas ideias morais que nela se fundam, um fundamento prático suficiente para postular o conceito do ser original adequado a este, isto é, de uma divindade, e a natu-

Digitalizado com CamScanner

reza (mesmo da nossa própria existência) como um fim último adequado àquele e às suas leis.» (1)

Eis então nesta passagem um Kant que parece prescindir de qualquer tipo de teleologia, de quaisquer fins naturais e, por isso, da existência de organismos, para, ainda assim, colocar seguramente a razão no domínio exclusivo do supra-sensível. Mas ainda não é só a possibilidade da razão prática que continua intocável, mas também a possibilidade de encontrar um fim último da natureza: na liberdade e nas ideias que nesta surgem fundamentadas encontramos também razão suficiente para postular a natureza como um fim último adequado àquela e às suas leis. Tais considerações conduziriam inevitavelmente a duas conclusões:

1. a teleologia como mediação de dois domínios heterogéneos é um apêndice perfeitamente secundário no sistema da filosofia, já que a razão prática prescinde dela para sujeitar e «moldar» a natureza às suas leis,

e

2. a natureza, pela simples sobredeterminação da razão, aparece como finalizada, e nela a figura de um fim último, ainda que não apresente quaisquer motivos ou traços de uma qualquer organização final.

Ora teremos de o dizer claramente: *tal excerto não corresponde ao essencial do pensamento de Kant e a hipótese colocada é hiperbólica, com o objectivo evidente de salientar a primazia da razão prática e da teologia moral em relação à teologia física.* Ponhamos a questão nestes termos: se se tratasse só do problema da determinação da ordem prática, seria admissível que Kant pudesse eliminar qualquer referência a uma finalidade da natureza. Mas a verdade é que explicitamente se afirma que, mesmo só a partir da ordem prática, é possível «postular» a natureza como fim último adequado às leis do supra-sensível. Torna-se então claro que não só toda a teleologia da natureza é, só por si, incapaz de produzir quaisquer efeitos na ordem prática, como ainda que qualquer finalidade natural ou qualquer experiência sistemática da natureza feita com fundamento naquela são *absolutamente sobredeterminadas por aquela ordem.* No entanto, a questão central que precisa ser meditada e que se apresenta como verdadeiramente nuclear

(1) Ak. V, 478-479.

Digitalizado com CamScanner

para uma avaliação do sistema é a seguinte: *como se poderá sequer falar num fim último da natureza se esta não mostrar na suas produções qualquer indício, ainda que simbólco, daquela legislação que vigora na ordem prática*? Não deve haver quaisquer dúvidas sobre o facto de toda a *Crítica da Faculdade de Julgar*, e particularmente a Crítica da Faculdade de Julgar Teleológica, serem uma tentativa de responder a esta questão a um esforço enorme no sentido de remover a descontinuidade entre os dois campos heterogéneos. Ora tal passagem corresponderia a uma confissão da parte de Kant do fracasso do seu empreendimento na última Crítica, a uma rejeição *in limite* da possibilidade de uma natureza absolutamente passiva e informe se transformar em algo que possua *modos de mediação* com a ordem puramente autónoma e livre do sujeito moral.

Todas as indicações da obra em questão, e muito concretamente da Metodologia da Faculdade de Julgar Teleológica, vão no sentido de não confirmar aquela descontinuidade para que aponta a passagem citada, mas, pelo contrário, de conferir à teleologia — ainda que reflectinte — um determinado fundamento natural não completamente sobredeterminado pela razão prática. E esse fundamento natural — que sem dúvida faz vacilar Kant algumas vezes entre a natureza e a razão — só se encontra devido a esse facto insólito, e também extremamente feliz, que é o da própria existência no mundo de seres organizados. É verdade que neles a razão corre o risco de se perder, mas basta que existam para que o mundo não possa mais ser uma natureza *formaliter spectata*. No parágrafo da *Crítica da Faculdade de Julgar* dedicado à teologia moral, Kant dá-nos um juízo sobre a relação teologia da natureza-ordem prática, que nos coloca na boa via para prosseguirmos as nossas investigações e que, ao mesmo tempo, exprime com justeza o espírito e a maior parte da letra da Metodologia desta obra. «Quando encontramos no mundo ordenações finais e, tal como a razão inevitavelmente o exige, subordinamos os fins que estão condicionados a um fim superior incondicionado, isto é, a um fim último, assim percebe-se facilmente que então se trata, não de um fim da natureza (no interior desta) enquanto ela existe, mas si do fim da sua existência com todas as suas disposições, por consequência do último fim [letzten Zwecke] da criação (...).» (1)

Esta citação inverte fundamentalmente a anterior e nela se verifica a adopção de um outro lugar para as «ordenações

(1) Ak. V, 443.

Digitalizado com CamScanner

finais» que encontramos na natureza. O tal fim último da natureza que, assim como pretende a teologia física, se deve encontrar na série das coisas naturais, ou pelo menos possui aí uma expressão física necessária, descobrir-se-á *depois* de termos reparado nessas tais figuras particulares, as quais são outros tantos sistemas finais. Será então que o supra-sensível, ou simplesmente o sujeito moral, só se descobrirá em função desses seres naturais? Não, e Kant terá todos os motivos para hiperbolicamente considerar uma natureza completamente desprovida de traços finais, para, ainda assim, preservar a autonomia absoluta do domínio prático em relação ao empírico. Em relação ao estatuto *a priori* dos fins morais não pode haver a menor dúvida e, por várias vezes, Kant distingue a teleologia moral da natural, marcando bem a completa autonomia da primeira em relação à experiência, como por exemplo na Introdução, IV, último parágrafo.

O que é contestável é que seja possível determinar um fim último da natureza sem que nesta detectássemos o menor sinal de teleologia. *A própria expressão «fim último da natureza» coloca esta na posição de se tornar algo à medida de um fim último que é o seu, e esse «tornar-se» não se verificaria se essa mesma natureza permanecesse uma mera cadeia de causas e efeitos determinada só pelo entendimento.* Aqui radica o essencial da *Crítica da Faculdade de Julgar* e a própria possibilidade de uma sistemática em Kant. Teremos de esclarecer melhor os problemas formulados e ver qual a estratégia seguida por Kant para determinar um fim último da natureza.

Digitalizado com CamScanner

CAPÍTULO XIV

Finalidade externa e finalidade interna. Subordinação da primeira em relação à segunda e a possibilidade da determinação de um fim último da natureza

§ 60. FINALIDADE EXTERNA, FIM DA NATUREZA E FINALIDADE INTERNA

A situação de ambiguidade, e mesmo aporética, com que deparámos no final da anterior Secção podia caracterizar-se assim: o sujeito, precisamente pelo facto de pertencer à natureza, é impelido a constituir um sistema de fins naturais, sistema que, por definição, repousaria num substracto supra-sensível, mas é exactamente essa sua qualidade de ser da natureza que o impede de, através da natureza, chegar ao fundamento mais original desta.

A teleologia só é possível utilizando, ainda que de modo não constitutivo, a regra dos fins, mas, em contrapartida, parece dever confinar-se a uma certa sistematização dos produtos da natureza, sem repercussões efectivas ao nível do supra-sensível. Teríamos então de falar numa certa *descontinuidade* entre a *natureza* e a *liberdade*, entre o *teorético* e o *prático*, que parece impossível ultrapassar. E, no entanto, se não há uma mediação qualquer, uma maneira de tornar «influentes» reciprocamente os dois domínios, é toda a possibilidade de uma perspectiva sistemática que se inviabiliza.

No contexto de uma *teologia física*, por exemplo, é fácil estabelecer um fim para a natureza e defini-lo convenientemente, já que aí deparamos com uma natureza hierarquizada do inferior para o superior. Aplica-se então uma teleologia

Digitalizado com CamScanner

constitutiva, e são as coisas em si que são fins, em função de um *fim último superior* cuja estrutura orgânica é a *necessária* adequação à respectiva essência espiritual: o homem. Tudo concorre no homem, o qual, por sua vez, fechando o domínio natural, «abre» um outro, qualitativamente superior na cadeia dos seres. A imagem que uma teleologia deste género fornece é a de uma série fundada numa *finalidade externa.* Trata-se de ver se, em Kant, a partir da análise da estrutura desta finalidade ilegítima, é possível, mesmo assim, descobrir uma outra, legítima, que, por sua vez, seja fundamento suficiente para a tal determinação de um fim último da natureza. Por outras palavras, a questão está em ver se a estratégia de Kant tem como objectivo essa determinação precisamente *através da manutenção dessa descontinuidade*, pelo menos num primeiro momento.

Precisamente sobre este tema, um comentador como Paul Menzer é levado a dizer o seguinte: «Não é, aliás, muito mais do que uma palavra, quando Kant fala de um fim último, pois este coloca, e decerto pressupõe, uma ordem de fins. Designar o homem como fim último da natureza é somente possível, se a seguir se prova que a natureza é de facto como que um meio para um tal fim. Mas o procedimento de Kant é completamente diferente: *ele quebra as pontes que levam da natureza ao fim último, para depois então designar o ser humano seu fim último.*» (1) E seguidamente o mesmo autor entende que tal descontinuidade entre os dois domínios teria inevitavelmente de ser instituída, dada a «certeza sem condições» de Kant, relativamente à legalidade mecânica para a explicação do mundo. No entanto, Kant não poderia desistir completamente da instituição do fim último, já que antes ele tinha ensinado uma causalidade da razão pura e uma síntese entre o teorético e o prático no conceito de Deus.

Estes juízos de Menzer dão assim a entender que a estratégia de Kant, ao instituir um fim último para a natureza, visa mais uma *unidade artificial* do sistema, que uma *unidade real.* Foi pura e simplesmente porque foram criadas determinadas premissas — por exemplo, uma síntese entre o teorético e o prático no conceito de Deus — que ele não pôde desistir daquela determinação. Estamos assim perante uma interpretação do fim último da natureza em Kant, em que aquele aparece como uma

---

(1) P. Menzer, *Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte*, Berlin, 1911, p. 190.

Digitalizado com CamScanner

figura estabelecida *ad hoc* — («não é muito mais do que uma palavra») — e sem valor sistemático efectivo.

Ora, parece-nos que, se é verdade que Kant «quebra as pontes que conduzem da natureza ao fim último», tal operação é feita precisamente para mais facilmente encontrar a única via possível que conduz ao fim último legítimo. *Este não aparecerá depois como uma figura ««ad hoc», para dar uma aparência de união entre aquilo que é efectivamente heterogéneo, mas como a prova da existência de uma mediação possível entre os dois domínios.* Vejamos então de que forma é que, tanto na Analítica da Faculdade de Julgar Teleológica, como na Metodologia, Kant «quebra as pontes» que vão da natureza ao fim último da mesma, e o que se pretende com essa operação.

Já no § 63 da Analítica, Kant distinguia no conceito da finalidade objectiva e material um subconceito de *utilidade* e outro subconceito de *finalidade interna.* A primeira, que se confunde com a *conveniência,* tem o significado de um meio para o uso final de outras causas. E, ainda nesse parágrafo, são dados alguns exemplos desta finalidade que Kant classifica de *relativa* e *contingente,* já que as vantagens da existência de certas coisas e dos respectivos encadeamentos são vistas em função dos interesses ocasionais do próprio homem. A verdade é que é sempre em função deste que essa série de meios e fins se constitui na base da utilidade e da conveniência: «na série dos membros (subordinados entre si) de uma figuração de fins, cada membro intermédio deve ser considerado como fim (ainda que não precisamente como fim último» (1). E bastarão alguns exemplos para concluir que essa *finalidade externa* é, as mais das vezes, o resultado do interesse e artifícios humanos (nos areais, o solo arenoso deixado pela retirada do mar, *destinou-se* a que aí crescessem extensos pinhais e estes, por sua vez, são de toda a utilidade para o homem e *destinam-se* à construção de casas, etc.), pelo que rapidamente se colocará o *homem* como o *último membro* da série. «Compreende-se daqui facilmente que a finalidade externa (conveniência de uma coisa para outra) só pode ser considerada como um fim natural externo sob a condição de que a existência daquilo em relação ao que ela é conveniente, de uma maneira próxima ou afastada, seja para si mesmo fim da natureza. Mas, porque aquela nunca deve ser constituído através da simples observação da natureza, segue-se que a finalidade relativa, ainda que dê hipoteti-

(1) Ak. V, 367-368.

Digitalizado com CamScanner

camente indicações sobre fins naturais, não autoriza por isso nenhum juízo teleológico absoluto.» (1)

Nesta passagem, é notória a subordinação da finalidade externa ao conceito de fim da natureza, pois que é, sem dúvida, somente este que pode sustentar toda a cadeia dos seres. Mas é este último conceito que não é possível aplicar-se a algo que se contenha no domínio da experiência. Dissemos há pouco que ele poderia equivaler ao homem e que toda a estrutura de uma finalidade externa não tem sentido sem uma relação estreita com os interesses e as técnicas daquele. Tudo na natureza, desde que submetido às operações culturais do homem, parece destinar-se a um fim último que seria representado por esse mesmo homem. Mesmo nas zonas glaciais, o mar encerra uma vasta provisão de alimentos e materiais para a sobrevivência dos povos que aí habitam, e mesmo a neve protege as sementes contra o gelo e favorece o transporte de materiais entre zonas distantes. Mesmo o mais inóspito parece ter uma utilidade final. «Mas [nota Kant de modo decisivo] não se percebe é porque sobretudo os homens devem aí viver.» (2) Essa é a questão de fundo a que uma teologia física deveria responder, mas que uma Analítica da Faculdade de Julgar Teleológica deverá tratar como altamente problemática.

Já quase no fim da mesma Analítica (§ 67), Kant retoma a temática no contexto da possibilidade de uma apreciação da natureza como um *sistema de fins*. Trata-se então de tornar compreensível qual a teleologia legítima a utilizar para esse efeito e, também, qual a justificação, a partir dos dados da experiência, para essa teleologia. É assim que é necessário, mais uma vez, afastar o «perigo» de uma finalidade externa que afinal, como já referimos, é o principal aspecto que toma uma teleologia física; reptir-se-á que, acerca «de coisas de que não se tem razão para considerar nenhuma para si como fim, só se pode apreciar a relação externa como final de forma hipotética» (3). Entretanto, já o § 65 tinha mostrado a possibilidade de um conceito legítimo de fim, ao estabelecer as condições em que se podia julgar um ser como fim natural. Ora a teoria da correlação todo-partes que aí aparece, dizia — como já se viu — simplesmente respeito a um ser determinado, considerado em si e *sem relação a algo mais*. É por isso que «apreciar uma coisa, por causa da sua forma interna, como fim natural, é algo completamente diferente de tomar

(1) Ak. V, 368.
(2) Ak. V, 369.
(3) Ak. V, 378.

Digitalizado com CamScanner

a existência desta coisa por fim da natureza» (1). Efectivamente, para que este último modo de apreciação fosse possível, era necessário que conhecêssemos qual o *fim último* da natureza e este, diz Kant, exige uma relação desta a algo de supra-sensível, o que ultrapassa em muito o conhecimento teleológico daquela. A distinção que então é feita entre *Zweck der Natur* e *Endzweck der Natur* revela-se essencial. Uma apreciação que envolva esta última modalidade teleológica parece ser condição da apreciação que envolve o primeiro conceito. E, no entanto, essa condição é colocada para lá dos limites de uma teleologia legítima. Por isso há uma via que não pode ser utilizada para a determinação do fim último, isto é, a *finalidade externa*, e uma outra que também não deverá ser utilizada, o *fim da natureza*, pois este conceito supõe já determinado o de *fim último* da natureza.

A situação que nos apresenta o fim da Analítica é, pois, a de um sujeito extremamente reduzido nas suas faculdades de apreciação teleológica: ele deve limitar-se a julgar determinados seres em razão da respectiva forma interna, abstendo-se de enunciar juízos teleológicos sobre uma hipotética finalidade envolvendo relações entre seres diferentes (2). Mas, pelo menos podemos dizer que «o campo teleológico» fica analisado e dividido segundo critérios seguros de legitimidade. A finalidade externa é uma hipótese, uma fraca hipótese sem fundamento, pelo menos enquanto não se encontre o fim último.

Por outro lado, ela deve ser conduzida sob o domínio de um fim natural interno, de algo que, por si e segundo a respectiva *forma interna*, possa ser considerado um *fim natural* [Naturzweck]. É o que é escrito, já de modo desenvolvido, na Metodologia da Faculdade de Julgar Teleológica, particularmente no § 82, intitulado Acerca do Sistema Teleológico nas Relações Exteriores dos Seres Organizados, parágrafo que, conjuntamente com o seguinte, constitui a parte mais fundamental de toda a Metodologia, assim como o § 65 o é em relação à Analítica e o § 77 em relação à Dialéctica.

Como se vê, pelo próprio título, retoma-se aí a problemática da finalidade externa. Mais uma vez esta é nitidamente utilizada como plataforma ilegítima donde se pode desfrutar

---

(1) Ak. V, 378.

(2) É interessante que Kant descubra na natureza um único caso em que a finalidade externa surge directamente da finalidade interna como se fosse uma forma de organização dessa mesma finalidade: «é a organização de ambos os sexos em relação um ao outro para a propagação da sua espécie» (Ak. V, 425).

Digitalizado com CamScanner

um campo teleológico legítimo, e o texto abre precisamente com uma operação de subordinação da finalidade externa à finalidade natural interna. «Por finalidade externa compreendo aquela pela razão da qual uma coisa da natureza serve para uma outra como meio para um fim. Então as coisas que nenhuma finalidade interna possuem, ou que a não pressupõem para a sua possibilidade — por exemplo as terras, o ar, a água, etc. —, podem ser muito finais, ainda que externamente, isto é, na relação com outros seres; mas estes precisam de ser sempre seres organizados, isto é, seres naturais, pois, a não ser assim, também aqueles não poderiam ser apreciados como meios. Assim, água, ar, terras não podem ser considerados como meios para a acumulação das montanhas, porque estas nada contêm em si que exigisse um fundamento da sua possibilidade segundo fins e em relação ao qual, por isso, a sua causa nunca pode ser representada sob o predicado de um meio (que para isso servisse).» (1) Neste exemplo, as montanhas não são seres organizados e, por isso mesmo, não podem servir como fim em relação ao qual outros seres se disponham. Só um organismo pode constituir a partir de si próprio uma rede de finalidades externas: ele poderá ser como que o começo de uma série de causas finais, e só em relação a esse começo se pode dizer que faz sentido ligar um conjunto de objectos em que «uma coisa da natureza serve para uma outra como meio para um fim».

§ 61. DETERMINAÇÃO DO FIM ÚLTIMO

Chegamos então a um momento extremamente interessante do esforço desenvolvido por Kant em relação à via para a determinação de um fim último da natureza, e que devemos reter pela própria importância sistemática de que se reveste. No § 82 Kant não sublinha tanto a ilegitimidade da finalidade externa, como sobretudo pretende isolar o conceito de *finalidade interna* enquanto centro de que dependem outras teleologias possíveis, ainda que só hipotéticas, como por exemplo a finalidade externa. Só os organismos ou sistemas finais internos são verdadeiramente fins, se não da natureza, pelo menos *na* natureza, e só em relação a eles se pode colocar a própria pergunta pela finalidade externa.

Mas é um facto aquilo que P. Menzer afirma no texto citado: *Kant corta as pontes que vão da natureza ao fim último da*

(1) Ak. V, 425.

Digitalizado com CamScanner

mesma. A subordinação total da hipotética finalidade externa ao organismo, ou finalidade interna, significa que passamos de uma natureza sob a forma de uma série (ou séries) de seres ligados por uma finalidade externa, onde se encontra facilmente o fim da série, para uma outra, constituída por um conjunto ou agregado de *átomos organizados*, que poderão eventualmente (se o sujeito quiser) ser fins em função do qual se disporão outras coisas, organizadas ou não. No *primeiro* caso, estamos perante um mundo em degraus que conduzem de forma clara a um fim da natureza (lembremo-nos da natureza herderiana), no *segundo*, perante uma natureza pluricêntrica, sem uma hierarquia dominante, pois podemos dizer que possui vários sistemas hierárquicos, tantos quantos quisermos em função dos organismos que estipulamos como fins de séries finais externas. O que fazer, pois, com uma natureza destas em que todos os organismos possuem a mesma qualidade de se constituírem como fins em função dos quais se dispõem os outros seres? Como será possível pensar, a partir deste «nivelamento» simultâneo de todos os organismos, um organismo que se afirme como fim dos fins ou que, pelo menos, possa ser legitimamente colocado numa situação hierárquica superior? A este respeito Kant é bem claro: «se percorrermos toda a natureza, não encontramos nela, como natureza, nenhum ser que possa reivindicar a qualidade de ser fim último da criação (...)» (1).

Esta uniformização de todos os seres da natureza — que corresponde afinal a uma *recusa total em considerar a natureza como uma cadeia hierárquica* — significa de facto manter um abismo entre os dois domínios da razão, a natureza e a liberdade. Se naquela encontrássemos um *fim último*, seria então simultaneamente possível unir um domínio ao outro, já que no próprio conceito de *fim último da natureza* se inclui o significado de uma mediação ou de uma posição intermédia que fecha uma série e aponta para uma outra. *Kant deverá então utilizar, na determinação do fim último, um método completamente diferente do físico-teológico e onde não haja quaisquer traços de finalidade externa.* O procedimento é simples e tem fundamentalmente dois momentos: um *primeiro* em que Kant isola simplesmente o único ser que possui a capacidade de definir fins e «impô-los» à natureza, interrompendo-se por isso mesmo a possibilidade que sempre existe para os outros seres de os tornar *meios* para outros seres da natureza; em

(1) Ak. V, 426.

Digitalizado com CamScanner

segundo lugar, esse único ser «transforma-se» em fim último da natureza, conceito que envolve e pressupõe aquele primeiro momento. Neste, o homem ainda não é o *fim último da natureza* [Endzweck der Natur], mas somente o *último fim* [der letzte Zweck] da criação (1).

«Para que existem estas criaturas? Quando se responde: para o reino animal que se alimenta delas, de forma que se tenha podido propagar sobre a Terra em géneros múltiplos, então vem ainda a pergunta: para que existem pois estes herbívoros? A resposta seria mais ou menos: para os animais de predação que só podem alimentar-se daquilo que tem vida. Finalmente há a pergunta: para que servem todos estes reinos da natureza? Para o ser humano, para o uso múltiplo que o seu entendimento lhe ensina a fazer de todas as suas criaturas; e ele é o último fim [der letzte Zweck] da criação aqui na Terra, porque é o único ser sobre a mesma que pode fazer um conceito de fins e, através da sua razão, um sistema dos fins a partir de um agregado de coisas formadas de modo final.» (2) Nesta passagem do § 82, a expressão *letzte Zweck* deverá querer significar aquele elemento que *resta*, depois de todos os outros elementos do conjunto dos seres da natureza terem transcorrido ou terem sido eliminados. E realmente é o que Kant fez: foi eliminando todas as relações finais que poderiam ser estabelecidas entre os diferentes seres — os vegetais para os herbívoros, estes para os carnívoros, por exemplo — até chegar a um em que a pergunta «para quê?» deixa de ter resposta afirmativa, no *domínio da natureza*. Nesta situação o homem cobra uma posição de *último fim*, para lá do qual não é possível achar outros. Notemos que não se trata aqui, por parte de Kant, de uma reformulação da finalidade externa que um pouco atrás vimos criticada e considerada ilegítima. Trata-se antes de um método que consiste em aplicar exaustivamente aos seres naturais a pergunta «para quê?» ou «em função de quê?», de forma a verificar que existe um questionamento desse tipo em *último* elemento que, *na natureza*, não se deixa envolver na pergunta.

---

(1) O termo *Endzweck* possui certamente o significado dum fim que é último, no sentido em que nele se *finaliza* um processo que, neste caso, será o de uma sistematização teleológica da natureza. É por isso que resolvemos traduzir — aliás como Eric Weil — *Endzweck* por *fim último*, ainda que também fosse possível, e mais fiel à letra, traduzir por *fim final*. Mas esta última forma tem a desvantagem de dar a *Ende* a mesma tradução que demos ao termo técnico *zweckmässig*. *Fim final* é precisamente a versão de M. G. Morente na sua tradução castelhana da terceira Crítica.

(2) Ak. V, 426-427.

Digitalizado com CamScanner

Este será *último fim* (pois que para todos os outros é possível a subordinação a outros elementos) mas tal não significa que, a partir dessa descoberta de um *fim que resta depois de todos os outros serem eliminados como últimos fins*, a natureza seja concebida à maneira herderiana como uma série hierárquica que se organiza em função de um fim último que é o homem. Estamos, sim, perante uma natureza em que nenhum ser merece o estatuto de último fim, pelo facto de cada um deles se submeter à questão «em função de quê?», e na qual surge uma excepção que é refractária a esse questionamento. Poderemos dizer que toda a natureza então se organiza hierarquicamente e em subordinação a essa excepção? Ainda não é o que Kant tem em mente, ao descobrir esse *último fim*. Essa descoberta teve tão-só como objectivo isolar aquele ser que, na natureza, se serve de todas as criaturas, sem que se possa dizer que alguma se sirva dele. Estamos perante uma qualificação do homem como ser prático-técnico, como ser capaz de fins. Então o homem aparece como aquele único ser que determina completamente e por si só toda a natureza, *mas só na condição* de esta lhe apresentar «coisas formadas de modo final». E aqui passamos para o *segundo momento*, por nós definido como aquele em que se processa a «transformação» do *último fim* da natureza em *fim último* da mesma.

A qualidade de último fim liga-se a certo tipo de faculdades que se encontram no sujeito, isto é, de, através da razão, «fazer um sistema de fins a partir de um agregado de coisas formadas de modo final». Digamos que *o problema está em que o sujeito, último fim da natureza, deverá encontrar nesta motivo suficiente para fazer um sistema de fins.* Coloquemo-nos na perspectiva contrária: o ser humano é determinado como último fim, mas poderia acontecer que na natureza nada houvesse que se apresentasse de «modo final». Nesse caso, a pergunta «para quê?» só poderia ser formulada *uma vez*, já que o homem seria o único fim natural existente em relação ao qual todo o resto da natureza (inteiramente regida por uma causalidade mecânica irreversível) seria *meio*. Mas nessa natureza, sem seres organizados, o homem não encontraria quaisquer motivos para fazer um sistema de fins e aplicar aí as suas faculdades racionais. Seria uma natureza que, sem dúvida, lhe apareceria como estranha ou, pelo menos, inadequada em relação a essas mesmas faculdades. E a contingência dessa natureza face àquelas pareceria também tão grande que se tornaria completamente incompreensível qualquer vínculo com os procedimentos próprios da razão, até que fosse indiferente haver ou não uma natureza. É verdade que poderia mesmo assim continuar a

SBD/FFLCH/USP

Digitalizado com CamScanner

considerar-se como fim natural, mas já não teria sentido a designação de último fim: é que não haveria outros organismos ou outros reinos animais em função dos quais se pudesse colocar primeiro a pergunta, «para quê?». É visível então verificar que pouco valeria um homem no pleno uso das suas faculdades racionais, mas a quem não fosse dado encontrar qualquer organismo na natureza.

§ 62. FINALIDADE INTERNA COMO CENTRO SISTEMÁTICO

Essas faculdades deverão, pois, encontrar uma espécie de «réplica» na natureza, e desde logo é necessário que aí se encontrem mais seres, em função dos quais se faça também a pergunta «para quê?». *O sujeito descobre-se como ser racional sem o auxílio da natureza ou sem recurso a esta.* Sem dúvida. *Mas descobre-se como* **último fim,** *ao verificar que nesta há outros seres que servem de fins para outros que, por sua vez, serão ainda fins.* Ora a Analítica da Faculdade de Julgar Teleológica já nos ensinara como julgar um fim natural ou finalidade interna, e demonstrou por isso a possibilidade de apreciar teleologicamente, de um modo legítimo, certos seres cuja própria possibilidade interna não seria possível sem uma legislação de fins. *É possível, e é mesmo necessário, introduzir a regra dos fins na natureza, pois que a verdade é que esta se apresenta já por si como um «agregado de coisas formadas de modo final».* Lembremo-nos de que a *finalidade interna* é objectiva e material (aliás, da mesma maneira que a finalidade externa) e que, se Kant nunca se esquece de salientar que o conceito de fim deve ser sempre utilizado de modo regulador, de qualquer modo trata-se aí de *existentes exibindo uma certa forma interna.* Como é dito no princípio do § 64 da Analítica, a razão deve conhecer as condições de possibilidade da geração de certas formas de produtos da natureza e acaba por verificar que a forma de alguns deles não é possível segundo simples leis naturais, isto é, leis que sejam conhecíveis pelo simples uso do entendimento. Afinal, a natureza, que é julgada segundo o princípio de uma *técnica da natureza* que a faculdade de julgar dá a si mesma, parece quebrar por momentos a condição de autonomia dessa faculdade, para tornar heterónoma a legislação dos fins, colocando-a a seu favor. Pois não é verdade que estamos em presença de certas formas internas produzidas por essa mesma natureza? *Teremos então de afirmar que a razão «aprende» com a natureza a possibilidade de instituir um último fim.* Não é a razão que «força» a natureza para lhe poder aplicar a regra

Digitalizado com CamScanner

dos fins, mas, pelo contrário, é esta que lhe dá *motivos suficientes* para se reconhecer como último fim. O que não deixa de ser problemático dentro dos limites de um idealismo transcendental. E, realmente, para que isso acontecesse bastaria que um só produto natural orgânico existisse. *Bastaria um único organismo no mundo para que a razão aí se «reconhecesse» e colocasse no fundamento daquele a sua própria legislação.* «A forma interna de uma simples ervinha pode demonstrar, de modo suficiente para a nossa faculdade humana de apreciação, a sua possível origem segundo a simples regra dos fins» (1), lembra Kant. «Mas se sairmos desse ponto de vista e se olharmos para o uso que disso os outros seres da natureza fazem, abandonarmos por isso a consideração da organização interna e olharmos somente para as relações finais externas — como a erva para o gado, como este é necessário ao homem como meio para a sua existência; e não se vê porque será, pois, necessário que existam homens (ao que não seria tão fácil de responder se pensarmos mais ou menos nos habitantes da Nova-Holanda ou das Ilhas do Fogo), então não se chega a nenhum fim categórico, mas, pelo contrário, toda esta relação final repousa numa condição sempre a colocar posteriormente que, como algo incondicionado (a existência de uma coisa como fim último), fica completamente fora do mundo físico-teleológico.» (2)

É então a *organização interna* que deve bastar para que a razão abandone por completo a consideração das relações finais externas e concentre nela todas as possibilidades de determinação, quer de um último fim, quer de um fim último. *Que a razão se concentre apenas no organismo e que, através da faculdade de julgar reflectinte, compreenda nele a própria possibilidade de o ser humano racional ser um último fim, indica já com bastante clareza a «importância sistemática» daquele.* É o seu aparecimento no meio do mecanismo cego que consegue romper a situação de heterogeneidade entre uma razão moral e uma natureza, ainda que dominada por leis naturais. Mas essa qualidade sistemática é ainda reforçada, a partir do momento em que, também como já se verificou, sobretudo no Cap. VII, a partir do *organismo*, é possível conceber um sistema de fins. A razão, a quem bastou encontrar um único organismo para, com base na respectiva forma interna, passar a considerar a natureza como «receptível» à sua legislação, e que possui então

(1) Ak. V, 378.
(2) Ak. V, 378.

Digitalizado com CamScanner

fundamento para julgar o ser humano como último fim da natureza, não se fica por aqui. É que o conceito de organismo «conduz então, necessariamente, à ideia da natureza no seu todo como um sistema segundo a regra dos fins e temos o direito, e mesmo o dever, através do exemplo que a natureza nos dá nos seus produtos orgânicos, de nada esperar dela e das suas leis senão aquilo que é final no seu todo» (1).

Já temos elementos suficientes para perceber devidamente o modo como o organismo serve de fio condutor para a constituição dessa sistemática de fins. Por outras palavras, como é que, de uma finalidade interna que é legitimamente apreciada como tal, pode irradiar um conjunto de ligações segundo uma ideia sistemática. Ainda que já tenhamos em grande medida respondido atrás a esta questão, interessa-nos ainda sublinhar que nesta nova perspectiva, em que a razão é já último fim da natureza, *o organismo aparece face a ela como um* **símbolo** *de si mesma,* **como uma** *das suas* **hypotyposes.** É a única forma de reflectir na natureza uma relação consigo própria e, com efeito, o organismo nesse sentido não será um *esquema*, pois não se está perante uma aplicação do entendimento, mas é decerto um *símbolo*: ele oferece — como mais nenhuma outra coisa o faz — a possibilidade de a faculdade de julgar, ou, por outras palavras, de a razão, através daquela, encontrar, na reflexão sobre um ser da natureza, uma legislação igual àquela que a própria razão autonomamente produz.

A razão compreende-se então simbolizada na natureza, e basta essa compreensão para que não lhe seja mais permitido continuar face à natureza como se esta fosse um agregado de coisas, mesmo que constituídas de modo final. É que a regra de reflexão que o organismo simboliza, e que a razão deve estender a toda a natureza, é a de uma *correlação entre o todo e as partes*, em que a ideia ou representação daquele é condição da possibilidade da própria forma destas. Neste movimento de reflexão consiste o processo de sistematização ou, por outras palavras, a «ideia da natureza no seu todo como um sistema segundo a regra dos fins». Aquilo que a razão percebe no organismo, «deseja» para toda a natureza: que a ideia do todo determine as partes na sua existência e na sua forma, e que estas tenham como fundamento da sua própria causalidade, aquela ideia. Assim consegue a razão submeter a totalidade da natureza à sua própria legislação, através desse símbolo que é o organismo e que,

(1) Ak. V, 379.

Digitalizado com CamScanner

de modo feliz, se lhe apresenta entre os seres da natureza, sendo possível um envolvimento desta no domínio dos fins. A razão descobriu na simples ervinha *o seu próprio símbolo físico*, e portanto percebe que o mundo físico-natural pode ser transformado num *todo orgânico simbólico*. Como diz a este respeito G. Lehmann, quando «nós, na natureza, topamos com corpos orgânicos, também topamos com a ideia de um sistema de seres vivos no sentido de um todo orgânico [Allorganismus]. Um conduz consigo o outro — a nota posterior de Schelling. Poder-se-ia exprimir isso talvez assim, em relação ao conceito de sistema: o ser vivo é o sistema colocado *no* sistema» (1).

O organismo natural que a razão técnica aprecia é a única figura que possibilita àquela uma *regra* para a reflexão sobre o próprio conceito de sistema. Nesse processo, a razão apercebe-se de que aquilo que o organismo lhe proporciona é a extensão à natureza (organismos, leis específicas da natureza) da sua própria legalidade. Essa consciência de que o organismo é símbolo da sua própria legalidade, e de que é pela existência de organismos que o ser racional merece o nome de último fim da natureza, para lá do qual não se coloca a questão «para quê?» em relação a outros seres naturais, faz com que a razão incida em si mesma a sua atenção. *E nessa altura apercebe-se de si como de um domínio autónomo de fins, que a descoberta do organismo como símbolo físico desse domínio torna possível estender à totalidade da natureza, para fazer desta um sistema teleológico.*

A sua *autonomia* decerto permanece intocável, mas a consciência de uma natureza sistematizada impõe-lhe uma discriminação ainda mais clara dessa autonomia donde brotam os conceitos de fim. A razão prática deverá certamente considerar-se, não como uma simples continuação da natureza teleologicamente organizada, mas, pelo contrário, competir-lhe-á afirmar uma descontinuidade que é o índice, afinal, da sua transcendência em relação àquela. No entanto, depois que o organismo foi descoberto como seu símbolo, esta transcendência *harmoniza-se* com o que lhe é heterogéneo, na medida em que a aplicação da legalidade desse domínio transcendente (dos fins) é aplicável, já que no organismo há uma justificação para essa aplicabilidade. *Podemos então dizer que é a partir dessa posição de consciência de si como de um domínio de fins autónomo,*

---

(1) G. Lehmann, «System und Geschichte in Kants Philosophie», in *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin, 1969, p. 159.

Digitalizado com CamScanner

mas também extensível à natureza, que o ser racional se coloca como fim **último da natureza** (1).

O fim último encontra-se, pois, no momento em que se verifica que o homem como ser racional consegue, por um lado, constituir um sistema de fins naturais e, por outro, reflectir na sua própria razão como domínio de fins, autónomo mas simbolizado na natureza. É precisamente o que significa Kant na seguinte passagem do § 83: «Enquanto único na Terra que tem entendimento, por conseguinte uma faculdade de arbitrariamente colocar a si mesmo fins, ele é bem denominado senhor da natureza e, se se considera esta como um sistema teleológico, o último fim da natureza segundo o seu destino; mas sempre só sob a condição — isto é, na medida em que o compreenda e queira — de dar àquela e a si mesmo uma tal relação de fim que possa ser suficientemente independente da própria natureza, por consequência possa ser fim último, o qual, contudo, não pode de modo nenhum ser procurado na natureza.» (2) Assim, o fim último é independente da natureza do ponto de vista da legislação prática, mas *parece supô-la* — ou, mais precisamente, às estruturas orgânicas — quando se deve considerar a natureza como um «sistema teleológico». O que Kant diz é que, por sua vez, o *último fim* da natureza que é o ser racional se transforma em *fim último* quando este compreender e desejar estabelecer entre si e a natureza uma *relação final*, de tal modo que fique aí preservada a autonomia da razão. Quem diz autonomia da razão, diz autonomia da sua faculdade de legislação final, e quem diz faculdade dos fins, diz também razão prática.

Só desse modo a mediação estará consumada e deixa de haver qualquer heterogeneidade entre os dois domínios que assim surgiram como tal na *Crítica da Razão Pura*. Pode dizer-se então, em relação a essa razão prática, que naquela obra se apresentava como uma via completamente diferente para conhecer o incondicionado, que essa mesma razão «pode orientar a natureza com vista ao fim último que fica no exterior desta, e que pode ser considerada por isso como o seu último fim» (3).

---

(1) Encontramo-nos então numa situação de duplicidade nas relações natureza-razão. Aplicam-se então aqui as seguintes palavras de Kaulbach: «A natureza entrou em harmonia e ao mesmo tempo em concorrência com a razão prática, a qual — por outros motivos, nomeadamente morais — nos pede o mesmo objectivo — como obrigação — que a natureza impõe.» (F. Kaulbach, «Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie?», *Kant-St.*, 66, 1975, p. 449).

(2) Ak. V, 431.

(3) Ak. V, 431.

Digitalizado com CamScanner

§ 63. RAZÃO, NATUREZA E ESTADO COSMOPOLITA

Quando se determina o fim último da natureza acaba simultaneamente a divisão hermética entre os dois grandes objectos da razão, e percebe-se claramente que é sobre esse momento que toda a *Crítica da Faculdade de Julgar* se concentra. É verdade que o juízo reflectinte tinha já sido descoberto como mediação entre a razão e o entendimento e que, tanto na célebre carta a Reinhold de 1787, como na primeira Introdução, Kant já tinha elaborado um quadro sistemático das faculdades da mente e dos seus respectivos objectos numa perspectiva triádica; a descoberta da faculdade de julgar e do sentimento de prazer e desprazer datam pelo menos de 87 e poder-se-ia afirmar que, *de um ponto de vista formal*, Kant já havia definido as condições que tornavam possível a mediação dos dois domínios. Mas uma coisa é a definição de um quadro formal, outra coisa é tornar possível uma *efectiva mediação* entre os componentes do quadro. Por outras palavras, a faculdade de julgar reflectinte precisava de um objecto natural cuja finalidade *não fosse* simplesmente *subjectiva*, para que pudesse, ela própria, exercer convenientemente a sua função mediadora. Esse objecto foi definido por Kant como uma *finalidade interna* e corresponde ao organismo em geral. No percurso que vai da definição deste como finalidade interna, ao encontro de um fim último da natureza, jogam-se todas as possibilidades de um sistema da razão na última crítica.

Tentando sintetizar retrospectivamente o processo que conduz à determinação do fim último da natureza, temos que:

1. A análise crítica da *finalidade externa* mostrou que a via para a determinação de um *fim último da natureza* não poderia ser a da constituição de uma série de coisas ligadas como *meios* para determinados *fins*, até se alcançar aquele. Toda a crítica à teologia física serve para demonstrar a ilegitimidade da estrutura da finalidade externa, assim como o uso não meramente reflectinte que aí é feito da analogia. Mas essa análise também prova que qualquer hipotética *finalidade externa* está sempre *subordinada* a uma *finalidade interna*: só em relação a organismos é possível constituir uma cadeia de seres ligados teleologicamente;

2. A pergunta «para quê?», colocada exaustivamente aos seres naturais, demonstrou (§ 82) que um único ser não era determinável como *meio* para qualquer outro ser

Digitalizado com CamScanner

natural colocado como *fim*: o ser humano, que é o único que também tem capacidade para fazer um conceito de fins e um sistema, a partir de um agregado de coisas organizadas internamente de um modo final;

3. O último fim transforma-se em fim último quando a razão percebe que:

   a) a existência de organismos no mundo (ainda que só fosse um) prova que a sua legalidade prática é extensível à natureza, pois que nesta há seres físico-naturais que são *símbolos* daquela legalidade, isto é, dos conceitos de *fim* que existem no domínio prático;
   b) a existência de um só organismo que fosse tornaria possível a ela própria, razão, a constituição de um todo da natureza teleologicamente organizado: o símbolo que o organismo é, contém a regra da reflexão para a consideração da natureza como um todo que determina a existência e a forma das partes desse todo;
   c) a sua autonomia permanece intocável, ainda que a natureza se lhe «ofereça» adequadamente e pareça, por si mesma, constituir-se com vista à legalidade dos fins: *o fim último da natureza* encontra-se quando a transcendência da razão é afirmada, mas, ao mesmo tempo, projectada na natureza. *Essa projecção realiza-se no simbolismo das estruturas orgânicas naturais.*

Só então se torna possível falar-se num sistema da razão, porque só então se encontrou, na figura do fim último, uma *continuidade* entre os dois domínio da razão. *Mas como se poderá falar em continuidade, se parece que o fim último da natureza se encontra precisamente pela afirmação da transcendência e autonomia do prático?* De facto, só na medida em que o último fim da natureza apareça «suficientemente independente» desta, é que passa a merecer o nome de fim último. Será então uma mediação unilateral, forçada, essa que é feita pela faculdade de julgar reflectinte teleológica e tornada possível pela existência de finalidades internas objectivas e materiais (organismos)? Nesse caso o organismo seria mais um *artefacto* da razão técnica do que um ser vivo, efectivo e autónomo, isto é, com leis próprias. Tal, no entanto, pareceria ser à primeira vista o seu estatuto, o que, aliás, só confirmaria as análises que fizemos no Cap. VI a propósito da *bildende Kraft*, da inexistência de um

Digitalizado com CamScanner

conhecimento, ainda que analógico, para esta e da incognoscibilidade do *logos individual* do ser vivo. Mas, na próxima secção, voltaremos a este tema e havemos de dar conta da complexidade da mediação. Notemos agora somente a congruência dos resultados a que nos conduziram aquelas análises, com os presentes resultados provenientes da questão do *fim último da natureza*.

Vejamos ainda ao que conduz Kant a determinação deste fim. No § 83, para melhor isolar o carácter eminentemente prático do fim último, Kant propõe duas hipóteses quanto ao significado que este conceito poderia encerrar: o fim último poderia ser *felicidade* ou *cultura*.

Mas o primeiro conceito está ainda demasiadamente determinado pela imaginação e não existiria sequer para um homem abstraído dos seus instintos. Nesta passagem, Kant utiliza os argumentos que já verificámos na recensão às *Ideias* de Herder e insiste, por isso, no grau de arbitrariedade, no circunstancialismo do conceito. Trata-se de uma imagem que a arbitrariedade dos indivíduos e dos povos faz de si mesma. Os elementos que parecem ser o principal suporte do conceito, a propriedade e a fruição de bens, parecem não apaziguar a própria natureza e para além delas sempre algo mais é procurado. «Por outro lado, é grande erro pensar que a natureza o [ao homem] tenha acolhido como seu favorito e favorecido com bem-fazeres antes de todos os animais» (1): pelo contrário, o que se pode facilmente verificar é que o ser humano não foi mais poupado do que qualquer outro animal em quantidade de doenças e sofrimentos.

Por outro lado, a cultura não basta, por definição, para preencher os requisitos de último fim da natureza. «A cultura da *habilidade* [Geschicklichkeit] é sem dúvida a mais nobre condição subjectiva da aptidão, para a realização dos fins em geral; porém, não para levar suficientemente a vontade à determinação e na escolha dos seus fins.» (2) No entanto, a própria cultura, no seu desenvolvimento, parece ser um autêntico fim da natureza em si. Ela liga-se ao desenvolvimento das disposições naturais na espécie humana e ao próprio fim da natureza sob a forma de uma miséria brilhante, fórmula que em Kant designa um estádio da cultura dominado já pelo supérfluo e em que muitos elementos culturais das classes superiores passam para as inferiores. Esta miséria brilhante será um autêntico produto natural que a mãe natureza trabalhará com vista ao desenvolvimento das aptidões e disposições do ser humano.

---

(1) Ak. V, 430.
(2) Ak. V, 431-432.

Digitalizado com CamScanner

E, na passagem correspondente do citado parágrafo, Kant introduz algo de muito importante que, na próxima Secção, será considerado noutra dimensão: um Estado cosmopolita a que todos os homens deveriam submeter as suas vontades. Tal seria a realização máxima da natureza e até a sua *intenção última*. Esse Estado completaria, por assim dizer, aquela miséria brilhante, que ainda não contém o significado de um todo devidamente sistematizado, e acabaria então o sistema teleológico de fins que na natureza se constitui. «A condição formal sob a qual a natureza somente pode alcançar esta sua intenção última, é aquela constituição na relação dos homens entre si, onde ao prejuízo recíproco da liberdade em conflito se opõe um poder legislativo num todo que se chama *sociedade civil*, pois somente nela pode acontecer o maior desenvolvimento das disposições naturais. Para essa mesma sociedade seria, contudo, ainda certamente necessário um todo *cosmopolita* (weltbürgerlich], i. e., serem suficientemente sábios para a encontrarem e se submeterem voluntariamente ao seu domínio.» (1)

É importante ressaltar o facto de que parece estarmos perante o mesmo fim último da natureza, mas agora visto mais do «lado da natureza» do que do sujeito. Kant fala-nos efectivamente de uma intenção última da própria natureza, e o aparecimento da sociedade civil e do Estado cosmopolita, se é verdade que supõe um agregado de indivíduos racionais, parece também supor uma actividade técnico-artística mais ou menos imanente à própria natureza. Estamos, mais uma vez, perante uma orientação de Kant que foge ao próprio sistema do idealismo transcendental. Como poderá Kant falar numa intenção última da natureza sem prejudicar a autonomia do prático e introduzir sub-repticiamente o empírico no transcendental, o natural no supra-sensível, o constitutivo no regulador?

A referência ao Estado cosmopolita transporta-nos para uma outra temática, a da filosofia da história que, em Kant (tal como era Herder), se encontra ligada à problemática da filosofia da natureza (2). Esta correlação é bem patente num ensaio

---

(1) Ak. V, 432.

(2) Aliás, como se verá ainda melhor na próxima e última secção deste trabalho, os conceitos de *filosofia da natureza, filosofia da história* e *sistema* estão intrinsecamente ligados em Kant. Lehmann, por exemplo, afirma que «história e sistema possuem, não só algo de conceptualmente comum, mas a história aparece, sim, também e como tal no sistema; tem uma tarefa sistemática. Kant pensa o conceito de sistema teleologicamente e pensa o conceito de história teleologicamente. O sistema (da razão) é para ele um organismo. A história é para ele um desenvolvimento, nomeadamente, das disposições naturais do ser humano

Digitalizado com CamScanner

de 1784 intitulado precisamente *Ideia de uma História Universal numa Intenção Cosmopolita*, a que faremos referência também no príximo Capítulo. O que é possível para já notar é que a mediação entre os dois domínios da razão parece não pertencer exclusivamente à razão prática. O § 83 da *Crítica da Faculdade de Julgar* contém elementos que nos permitem pensar na efectiva «concorrência dentro da harmonia» entre o natural e o prático, entre natureza e liberdade.

Sem dúvida, no entanto, que aquilo que é mais consentâneo com o idealismo crítico-transcendental é a afirmação do primado da razão prática, e uma interpretação não polémica daquela obra e do sistema que aí se encontra deveria acabar com as seguintes linhas, bem dentro dos limites daquele idealismo, pertencentes ao § 86 da Metodologia da Faculdade de Julgar. «Como nós então reconhecemos o ser humano para fim da criação somente como ser moral, temos então em primeiro lugar um fundamento, pelo menos a condição principal, para encarar o mundo como um todo interdependente segundo fins e como *sistema* de causas finais (...).» (1)

É o ser moral do homem que se afirma como «a condição principal» do sistema das causas finais, e a mediação que aqui é claramente explicitada consiste nesse fim último cujo processo de determinação analisámos. No entanto, veremos que esta linha sistemática, sem dúvida a fiel ao idealismo crítico, não é a única na terceira Crítica, nem se deve considerar como «fechando» toda a problemática da teleologia e do sistema nesta obra. E é a partir justamente da filosofia do organismo que essa complicação dentro do sistema se começa a tornar visível, o que só confirma o lugar sistemático do organismo na questão das relações teleologia-sistema em Kant. Esse será o tema da próxima Secção com que encerraremos as nossas investigações.

---

com o ser genérico, expressamente colocadas "para o uso da sua razão"» (G. Lehmann, «System und Geschichte in Kants Philosophie», in *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin, 1969, p. 157).

(1) Ak. V, 444.

Digitalizado com CamScanner

CAPÍTULO XV

O lugar sistemático do organismo

§ 64. O PROBLEMA DA MEDIAÇÃO ENTRE OS DOMÍNIOS DA NATUREZA E DA LIBERDADE E O SER SIMBÓLICO DO ORGANISMO

Cabe-nos agora fechar o círculo em que nos movemos desde a Introdução. Já na *Crítica da Razão Pura* a preocupação mais elevada de Kant era sistemática, e o Apêndice à Dialéctica Transcendental anuncia com clareza que a razão não pode encontrar paz com uma *natura formaliter spectata*, de um lado, e uma razão prática, do outro. Que a *Crítica da Faculdade de Julgar* tem como objectivo supremo realizar a *mediação* entre os dois domínios (1) da Metafísica ou sistema da razão, é o que é fácil verificar pela simples leitura da Introdução. E que a filosofia do organismo desempenha nessa mediação um lugar sistemático, é o que temos vindo a demonstrar e já terá ficado ainda mais patente na anterior Secção.

---

(1) Já na *K. r. V.* Kant expôs por mais do que uma vez a bipolaridade dos domínios da razão e das ciências que lhe correspondem. Por exemplo, na Arquitectónica da Razão (A 840/B 868): «A legislação da razão humana (Filosofia) tem então dois objectos, natureza e liberdade, e contém, por isso, tanto a lei da natureza como também a lei dos costumes; no começo em dois sistemas particulares, por fim, contudo, num único sistema filosófico. A filosofia da natureza trata de tudo aquilo que é; a dos costumes, somente daquilo que *deve ser*.» E ainda na mesma *Crítica* e na mesma Arquitectónica (A 850/B 878) é dito que a «Metafísica, tanto da natureza, como dos costumes, e antes de mais a crítica da razão que se arrisca a voar com as suas próprias asas, a qual precede como *exercício prévio* (propedêutico), constituem só propriamente aquilo que podemos designar por filosofia no sentido correcto». Esta divisão dos objectos da razão em dois domínios, corres-

Digitalizado com CamScanner

Mas tendo o organismo uma importância *sistemática* por excelência, de forma a possibilitar a mediação referida, não deixa também de ser um lugar sistemático *problemático* no âmbito da filosofia transcendental. Ele é, por assim dizer, em Kant, um lugar *sistemático perturbador do sistema.* Ou pelo menos do sistema mais conveniente a uma canónica do idealismo crítico-transcendental. Não poderemos então encerrar as nossas investigações, sem explorar até ao fundo o significado e também as dificuldades encerradas na expressão *lugar sistemático do organismo.* Para isso podemos começar por ver o que está em jogo no conceito de *mediação* atrás mencionado, e a forma como o organismo aí aparece.

Na Introdução da última Crítica, o programa de uma mediação a fazer-se entre os dois domínios parece explícito por mais do que uma vez. A mediação que possibilita a sua união não deve ser no entanto encarada, nem como uma espécie de absorção de um domínio no outro, nem como uma união exterior que deixasse a natureza e a liberdade exactamente na situação em que se encontravam antes daquele processo. A constituição de um só todo como objecto da razão é uma *modificação qualitativa* em relação ao estado de descontinuidade e heterogeneidade anterior. Comecemos por ver como, numa passagem famosa da Introdução, Kant define os seus objectivos sistemáticos, os quais estão no cerne de toda a obra.

«Ainda que então se estabeleça um abismo inabrangível entre o domínio do conceito da natureza, como aquilo que é sensível, e o domínio do conceito da liberdade, como aquilo que é supra-sensível, de modo que do primeiro para o outro (por isso, pela mediação do uso teorético da razão) nenhuma passagem é possível, precisamente como se fossem outros tantos mundos diferentes, dos quais o primeiro não pode ter nenhuma influência sobre o segundo: porém, este *deve* ter uma influência sobre aquele, nomeadamente o conceito de liberdade deve tornar efectivo (no mundo dos sentidos), através da sua lei, o fim indicado; e a natureza tem de, em seguida, também ser pensada de tal modo que a legalidade da sua forma concorra ao

---

pondendo também às duas grandes divisões da Metafísica, nunca será abandonada por Kant que, na Secção I da Introdução à *K. U.*, Sobre a Divisão da Filosofia, afirma ainda: «Contudo, somente existem duas espécies de conceitos, os mais admitem precisamente outros tantos princípios diferentes da possibilidade dos seus objectos: nomeadamente os *conceitos da natureza* e o *conceito da liberdade* (...), assim, é com razão que se divide a filosofia em duas partes bastante diferentes segundo os princípios, em teorética, enquanto *filosofia da natureza,* e prática, enquanto *filosofia moral* [Moralphilosophie] (...).»

Digitalizado com CamScanner

menos com a possibilidade dos fins que nela operem segundo leis da liberdade.» (1) Torna-se assim patente a possibilidade de uma mediação pensada como uma influência entre os dois domínios, na qual a liberdade parece conter o significado do *agente* dessa influência, enquanto à natureza parece estar reservado um papel sobretudo *passivo*. O conceito de liberdade deverá introduzir-se ou efectivar-se na própria natureza e esta poderá, em seguida, ser pensada «de modo que a legalidade da sua forma» se possa adequar àquele conceito. Este é o programa da *Crítica da Faculdade de Julgar*, programa que, exposto nestes termos, não oferecerá quaisquer dificuldades do ponto de vista da filosofia transcendental: a razão estende-se à natureza, determinando-a por completo, e bastará acautelar o carácter meramente regulador dos conceitos de fim utilizados no âmbito da faculdade de julgar (por isso mesmo, *reflectinte*) para que aquela natureza, como natureza *passiva*, sofra a influência da liberdade e adquira uma forma adequada a esta.

Mas a «tranquilidade» com que esta mediação se processaria, consoante a passagem citada, só seria possível se o conceito de fim utilizado no juízo teleológico fosse, ao longo da obra, *univocamente formal* e *subjectivo*. Isto é, se a *Crítica da Faculdade de Julgar* se ocupasse apenas da finalidade estética, então seria fácil pensar uma natureza completamente passiva, *sem quaisquer traços de finalidade objectiva* e absolutamente subtraída a qualquer realismo da finalidade das formas. De facto, Kant, até ao fim da primeira parte da sua terceira Crítica, não tem dificuldades especiais em defender e provar o idealismo acabado da finalidade da natureza, tal como é, por exemplo, o da arte. No § 58, intitulado «Sobre o Idealismo da Finalidade da Natureza, assim como da Arte, como Princípio Geral da Faculdade de Julgar Estética», Kant mostra com clareza que a finalidade do belo não é senão um princípio subjectivo que nós colocamos no fundamento da nossa apreciação estética: «É que, na apreciação da beleza em geral, procuramos a medida da mesma *a priori* em nós mesmos» (2). Por isso, dizer que a natureza terá formado as suas belas formas para nossa satisfação, «seria sempre uma finalidade objectiva da natureza» que se atribuiria a esta e «não uma finalidade subjectiva, a qual repousa no jogo da imaginação na sua liberdade» (3).

Ora uma finalidade que repouse somente «no jogo da imaginação na sua liberdade» dificilmente poderia desempenhar o

(1) Ak. V, 175-176.
(2) Ak. V, 350.
(3) Ak. V, 350.

Digitalizado com CamScanner

papel fundamental na mediação entre natureza e liberdade, ou entre natureza e razão prática. Efectivamente, uma *finalidade* simplesmente *formal e subjectiva*, baseada no jogo da imaginação e do entendimento (modo como Kant define a finalidade estética), não representa nenhuma capacidade da *própria natureza* se adequar, na legalidade da sua forma, à legislação da razão. Será ainda necessário que o objecto apreciado contenha, pela sua própria *forma interna*, «motivos» para uma *finalidade objectiva*. Só esta pode fornecer uma *linha de orientação sistematizadora* — como já tivemos suficientemente oportunidade de verificar —, pois que «os seres organizados são os únicos que, na natureza, devem ser pensados como fins da mesma, quando os consideramos também por si e sem uma relação com outras coisas e que, por isso, em primeiro lugar, fornecem realidade objectiva ao conceito de um fim que não é um fim prático, mas sim fim da natureza». Aliás, é importante não perder de vista que, quando Kant fala na necessidade de a natureza se adequar na sua forma à legalidade prática, deve entender-se a *natureza no seu todo e como um todo*. Por isso, trata-se de uma natureza que não deverá ser entendida como um agregado de coisas porventura belas (o que seria objecto de uma faculdade de julgar estética), mas sim de uma natureza pensada como um sistema de fins. É verdade também que, ao terminar a primeira parte da *Crítica da Faculdade de Julgar* (§ 59), Kant define «a beleza como símbolo da moralidade», mas devemos entender esta afirmação num registo bastante diferente do registo sistemático que aqui nos interessa. A analogia entre os dois conceitos asenta no carácter supra-sensível que ambos possuem; tanto o belo como a moralidade da razão prática suscitam o acordo unânime, precisamente devido a essa transcendência em relação ao sensível. Mas o belo, só por si, não é o índice de sistematização que só uma finalidade objectiva pode ser ou, por outras palavras, que só o *organismo*, como finalidade interna, objectiva e material, representará. E, também como já vimos na 2.ª Secção, não basta estipular-se à faculdade de julgar uma *finalidade simplesmente lógica:* com esta, a organização da natureza resultava ainda demasiadamente formal e continuaria a não haver nenhum índice objectivo, nenhum índice natural suficientemente significativo para um outro tipo de organização sistemática. O caminho que leva à definição do particular como finalidade interna é a via que Kant teve, pois, de trilhar para finalmente encontrar esse índice natural que «forneça realidade objectiva ao conceito de fim da natureza». Que de facto exista uma organização da natureza como um todo *com vista à razão* ou, dito doutro modo, à possibilidade de se adequar e receber a

Digitalizado com CamScanner

legalidade do domínio prático, é o que a existência de coisas belas não poderá, só por si, provar, e que, por isso, apela ainda à existência de uma *réplica natural* da ideia de sistema da natureza.

Assim, é o organismo que aparece como o único fim objectivo legítimo da natureza e, através deste, descobre-se a mesma natureza como sistema de fins e, finalmente, um fim último da natureza, quando a razão percebe que a sua legislação transcendente encontra uma réplica (símbolo) na natureza e que, por consequência, este se organiza segundo o modelo (orgânico) dessa réplica num sistema teleológico. Percebe-se então facilmente que o organismo esteja no centro da mediação e que esta seja pensada dependentemente do modo como o organismo também for pensado. E, nesse sentido, a seguinte afirmação é de grande importância: *o carácter simbólico que possui o organismo face à razão (conforme já foi notado na anterior Secção deste Capítulo) coloca a ideia de sistema — como um todo constituído por dois domínios — numa situação peculiar que deverá ser convenientemente interpretada.* Ele é decerto um símbolo, mas um símbolo que *a natureza oferece à razão* e não que a razão simplesmente imagine para a natureza. Mas este auto-oferecimento da natureza é um perigo para a filosofia crítico-transcendental, e Kant tem plena consciência dessa ameaça ao recuar (cf., especialmente, § 39) perante o conhecimento, ainda que analógico, do ser vivo e do seu *logos* individual, ao reduzir o singular ao genérico (Cap. XI), ao transformar, em suma, o organismo numa estrutura de correlação *todo-partes* determinada, ainda que, a nosso ver, não totalmente, pela razão técnica — operação realizada sobretudo no § 65, e mais fortemente ainda no § 77, da *Crítica da Faculdade de Julgar. De qualquer maneira, mesmo transformado em artefacto, o organismo seria ainda uma finalidade objectiva e material ou, como na primeira Introdução, uma finalidade absoluta.* O seu ser *símbolo* que oferece à razão uma regra para a reflexão, extensível a todos os objectos dessa mesma razão, no sentido de uma arquitectónica, não se perde na simples estrutura técnica em que a ideia do todo determina a forma e a possibilidade das partes. E é também esse carácter simbólico, mas também natural, que faz com que a mediação entre os domínios não permita que o kantismo seja interpretado, quer no sentido de um dualismo inevitável e a-sistemático, quer no sentido de um organicismo krausista. Antes de voltarmos, pois, com mais pormenor ao lugar *sistemático perturbador do sistema* que é o organismo, atentemos um pouco nestas duas linhas extremistas de interpretação, das quais a verdadeira mediação kantiana se afasta.

Digitalizado com CamScanner

§ 65. JUÍZO TELEOLÓGICO E FILOSOFIA TRANSCENDENTAL

Recordemos alguns aspectos estudados anteriormente.

Penetrando o mais possível dentro da estrutura do juízo reflectinte teleológico descobre-se por isso a equivalência do conceito de fim e de representação do todo; seguidamente, e não permitindo que o organismo se feche sobre si mesmo, aquilo a que chamámos *imaginação estética-teleológica* — operando, *livremente*, isto é, sem a determinação prévia de um conceito do entendimento — vai definindo conceitos-espécies que, por sua vez, devem ser especificações de outros mais gerais. *O § 17 da primeira parte da* Crítica da Faculdade de Julgar *foi um precioso auxílio para o esclarecimento desta complexa operação reflectinte, ao expor a via de definição da ideia-normal da espécie.* O que prova como uma boa interpretação da teleologia em Kant não deve, de modo nenhum, confinar-se à segunda parte daquela obra... E será no trabalho de progressiva descoberta de ideias-normais ou conceitos de espécie que a própria sistematização da natureza se vai organizando e tomando forma. Das formas mais particularizadas (organismos), que servem de fio orientador, até às formas mais gerais, vai-se desdobrando a actividade reflectinte teleológica, num apuramento de imagens-esquemas, ideias-normais ou conceitos de espécie que entre si se ligam, segundo um parentesco condicionado pela própria pressuposição de uma técnica da natureza a especificar-se a si mesma. Assim se torna possível uma aproximação gradual e uma progressão em relação a um tronco original das espécies, pois que «a analogia das formas, enquanto parecem, com todas as suas diferenças, ser geradas de acordo com uma imagem original, fortalece a presunção de um parentesco efectivo das mesmas na geração de uma mãe comum original, através da aproximação por degraus dos géneros animais a outros (...) [1]. É assim que se chega à constituição de «um sistema de fins a partir de um agregado de coisas formadas de modo final» e, como verificámos no anterior Capítulo, esse sistema teleológico da natureza exige a determinação de um fim último da mesma. Este aparece como a consequência final e fundamental dessa adequação teleológica da natureza e, através da respectiva determinação, Kant acaba por resolver o problema do tal «abismo inabrangível» entre a natureza e a liberdade, de que nos fala a Introdução à terceira Crítica.

A mediação (ou a «passagem», no sentido de um **Ubergang,** *nos termos de Lehmann) concentra a problemática do sistema e, por sua vez, o processo de mediação converge na filosofia do organismo.* O lugar sistemático deste é irrefutável. Mas por

Digitalizado com CamScanner

que dizíamos nós, no início desta última Secção, que o organismo é em Kant um *lugar sistemático perturbador do sistema?* Pela razão de que há motivos para colocar aspectos importantes da filosofia do organismo nas margens, ou menos no exterior, da estrita filosofia crítico-transcendental. Já o fizemos algumas referências a esse facto, mas um aprofundamento do problema deverá revelar-nos uma outra face possível do kantismo ou da problemática do sistema em Kant.

Se nos preocuparmos somente em sublinhar o carácter *apenas regulador* da finalidade orgânica, *reforçando* por isso o lado *subjectivo* e *transcendental* da finalidade interna, não teremos dificuldade em encaixar a filosofia do organismo nos limites da filosofia transcendental. Mas se, pela própria leitura de textos da última Crítica, quisermos ser fiéis à letra, e mesmo ao espírito, de algumas dessas passagens, então teremos de reconhecer enormes dificuldades nessa integração. Voltemos a recordar alguns aspectos relevantes da apreciação teleológica do organismo, a partir já da suposição de que ele ocupa um lugar sistemático na filosofia kantiana da *Crítica da Faculdade de Julgar.*

Considerar problematicamente o *estatuto do organismo* é o mesmo que discutir o *estatuto do juízo teleológico reflectinte.* Sabemos que, nos termos de Kant, este corresponde a uma finalidade objectiva, natural ou material, multiplicidade de designações que denuncia hesitações e dificuldades na determinação precisa da natureza desse juízo. O carácter reflectinte deste e a distinção que imediatamente é feita em relação à modalidade determinante do juízo, indica o seu carácter heurístico e regulador. O nosso já bem conhecido § 65, por exemplo, contém uma das muitas chamadas de atenção: «O conceito de uma coisa como fim natural em si mesma não é por isso nenhum conceito constitutivo do entendimento ou da razão, porém, pode ser um conceito regulador para a faculdade de julgar reflectinte, e pode orientar a investigação sobre objectos desta espécie segundo uma analogia longínqua com a nossa causalidade segundo fins em geral, e levar a reflectir sobre o seu fundamento mais elevado (...).» (1) Passagem que confirma a preocupação do autor em salvaguardar a essência heurística do juízo teleológico e, por isso, afastar quaisquer confusões com as catego-

(1) Ak. V, 418. Já citado no § 53.
(2) Ak. V, 375.

Digitalizado com CamScanner

rias do entendimento (1). Mas o problema não está propriamente em distinguir o conceito de finalidade natural e objectiva das categorias do entendimento, mas mais em salvaguardar o seu estatuto *transcendental*. Realmente, pelo facto de não ser categorial, não significa que o juízo teleológico deixe de ser transcendental, e em vários pontos da última Crítica a natureza *transcendental* daquele é convenientemente realçada. É que, do ponto de vista do idealismo crítico-transcendental, é o lado do sujeito que se deve sublinhar contra qualquer «capacidade de informação» própria da natureza. Por isso, a necessidade de apreciações teleológicas no âmbito dessa natureza, resulta de uma «propriedade do nosso entendimento (humano) a respeito da faculdade de julgar na reflexão sobre as coisas da natureza» (2). Sendo objectivo, real e heurístico, o juízo teleológico reflectinte manterá ainda a sua dimensão transcendental? A verificar-se esta concordância de características, teremos um estatuto perfeitamente encaixado na estrutura de uma filosofia ela própria transcendental, e o organismo adquirirá, de imediato, um estatuto também ele adequado ao sistema daquela filosofia? Problema que não se coloca em relação ao juízo estético, que assenta, por definição, no prazer provocado pelo «jogo harmonoso» do entendimento e da imaginação livre, sem nenhuma relação ao que o objecto possa ser, isto é, ao conceito do objecto. Mas vejamos mais de perto os problemas aqui envolvidos.

Um princípio transcendental diz, como se sabe, respeito às condições de possibilidade da experiência, ao modo como o objecto em geral é conhecido pelo sujeito. Como é dito na Secção V da Introdução à *Crítica da Faculdade de Julgar*, um «princípio transcendental é aquele através do qual é representada *a priori* a condição geral somente sob a qual as coisas

---

(1) Efectivamente, não nos parece que a questão do estatuto do juízo teleológico resida na sua «natureza categorial» disfarçada. Alguns comentadores importantes quiseram ver no juízo em causa uma aplicação categorial, quer no quadro duma tábua das categorias acrescentada (cf. Driesch, «Kant und das Ganze», *Kant-St.*, 29, 1924), quer como uma categoria de nível hierárquico mais elevado (cf. G. Schrader, «The status of teleological judgement in the Critical Philosophy», *Kant-St.*, 45, 1953, p. 230). As análises do Cap. VI tornaram porém compreensível que o juízo reflectinte teleológico supõe a experiência empírica e, consequentemente, a incorporação de categorias do entendimento, mas não se confunde com ela. A experiência de certos particulares «obriga» a reflectir sobre essa mesma experiência em curso, o que é feito por uma *comparação* com uma outra faculdade, a razão. É daí que se retira o conceito (de fim) que explica a possibilidade daquela forma interna, isto é, daquela peculiar correlação todo-partes.

(2) Ak. V, 405.

Digitalizado com CamScanner

podem ser objectos do nosso conhecimento em geral» (1). Ora é preciso ver, em primeiro lugar, se não há uma certa contradição em designar a finalidade orgânica como *transcendental* e, ao mesmo tempo, meramente *reguladora*, o que é afinal e fundamentalmente o significado da expressão *juízo teleológico reflectinte*. Schrader, por exemplo, nota, nessa confluência de propriedades, consequências contraditórias que prejudicam o estatuto do juízo teleológico. Diz ele que a «alternativa seria olhá-lo [ao juízo teleológico] como transcendental, mas aqui encontramos uma dificuldade. Se é transcendental deve ser, não só *a priori*, mas também necessário no que respeita à experiência. Se não conseguir satisfazer o último critério, não poderá ser consideado legitimamente transcendental. Ao sustentar que é necessário e indispensável para o conhecimento do orgânico Kant concede-lhe estatuto transcendental. Mas ao referi-lo como mera característica heurística que qualquer dia se pode tornar dispensável, dá-lhe somente um estatuto a meio caminho» (2). É que efectivamente, como se sabe, aquilo que é meramente regulador não constitui os objectos da experiência, e também não se pode dizer que seja condição de possibilidade destes. Por definição, o regulador (por exemplo, uma ideia da razão) não possui relações directas com a experiência, e entre esta e aquele medeia o entendimento com as suas categorias (3).

Mas a questão não reside só, como pretende Schrader, numa exclusão recíproca dos conceitos de transcendental e regulador ou heurístico. É que, mesmo admitindo que o carácter transcendental do juízo teleológico era mantido, como é que pode ainda ser «*conduzido*» *pela experiência* que ele próprio, como juízo teleológico, viabiliza? É que, não nos esqueçamos, na experiência Kant depara com formas orgânicas *reais, materiais* e *objectivas* que exibem já por si certas *formas internas* — a «experiência *conduz* [sublinhado meu] a nossa faculdade de julgar ao conceito de uma finalidade objectiva e material» —, uma certa *aura* que não é introduzida no objecto pelo sujeito. Pelo menos Kant não nos dá textos na sua última Crítica de onde se possa concluir uma constituição desse tipo, e a Analítica da Faculdade de Julgar Teleológica passa por cima desse problema,

---

(1) Ak. V, 181.

(2) G. Schrader, «The status of teleological judgement in the Critical Philosophy», *Kant-St.*, 45, 1953, p. 226.

(3) O entendimento constitui os objectos para a razão, assim como a sensibilidade o faz para o entendimento. Por isso a razão trabalha já (sistematicamente) o material que o entendimento lhe preparou. Cf. por exemplo, *K. r. V.*, Ak. III, 439 (A 664/B 692).

Digitalizado com CamScanner

provavelmente porque uma pesquisa nessa direcção não seria verdadeiramente «transcendental».

A *forma interna* de certos produtos da natureza é, por seu lado, irredutível ao próprio acto do juízo teleológico, e o que na experiência (como síntese da multiplicidade do sensível) leva a reflectir é precisamente a apreensão dessa *forma, enquanto multiplicidade de partes*, as quais o sujeito percebe que não podem ser pensadas senão por relação com o *todo*. Assim, a *forma interna*, ela própria, não é constituída transcendentalmente pelo sujeito (1), e a verdade é que a estrutura orgânica «surge» na experiência e, mais ainda, «conduz» a nossa faculdade de julgar a um conceito que se lhe adequa de tal modo que é o único que explica a possibilidade dessa forma que a experiência conhece, mas que obriga à reflexão sobre ela própria, experiência. E quando objecções como estas se levantam é o orgânico que então irrompe, fruto de uma «natureza livre», mais livre do que alguma vez a revolução copernicana poderia supor e permitir...

A resposta a estas dificuldades poderia ser que, do ponto de vista de uma inteligência intuitiva (*intellectus archetypus*), não existem propriamente fenómenos orgânicos, pois que as dicotomias que informam o nosso universo, mecanismo/teleologia, possibilidade/necessidade, etc., desaparecem nessa ordem de conhecimentos em que a própria dicotomia intuição/entendimento deixa de ter lugar. Mas o que agora nos interessa são as relações entre o sujeito e a natureza, entre um entendimento discursivo/imagético como o nosso e a natureza. E, nesse sentido, não se pode de modo nenhum dizer que esse entendimento constitua categoricamente a *forma interna*. Sobre a irredutibilidade das estruturas orgânicas às estruturas transcendentais do sujeito, e acerca de uma técnica própria da «natureza livre», a quase totalidade dos comentadores prefere não falar, ainda que os motivos para tal sejam bastante fortes para quem leia com atenção os textos da última Crítica (2). Vejamos, pois,

---

(1) A questão colocada a este nível converte-se numa outra que o já citado Schrader, no mesmo artigo, coloca. «O problema reduz-se a isto: existem fenómenos orgânicos ou não? (...) Não é solução para o problema dizer que exigimos a teleologia ao julgar fenómenos teleológicos.» (p. 225.)

(2) A problemática que agora discutimos, não a poderíamos ter tratado no Cap. VI, embora aí já tivéssemos apontado algumas dificuldades com que, neste campo, a filosofia do organismo deparava. Mas, nesse momento das nossas investigações, conduzimo-las de forma a não colocar desde logo em «crise» a estrutura transcendental da experiência a respeito dos seres orgânicos, e resolvemos simplesmente analisar a génese e a natureza da reflexão ou meditação, como via

Digitalizado com CamScanner

alguns momentos da obra em que nos aparece um Kant que balança entre uma finalidade formal-sujectiva e uma outra com traços francamente realistas.

É o que acontece no já mencionado § 58, ainda pertencente à Crítica da Faculdade de Julgar Estética. É verdade que aí mesmo Kant recusa uma finalidade objectiva à beleza das formas que a natureza elabora. Atribuir à natureza uma «intenção» na produção daquelas formas específicas a favor das nossas faculdades estéticas será realmente ultrapassar em muito os limites do uso correcto da nossa faculdade de julgar e usar incorrectamente o conceito de fim (1). Mas o que é irrefutável é a *formação natural* daquelas formas que se nos apresentam com uma determinada estrutura. Que nessa formação haja um projecto da mãe natureza pode ser algo que só se colocará ilegitimamente, mas que essas formas existam independentemente da nossa experiência, isto é, sem ser constituídos pela experiência, é também algo que Kant não nega explicitamente. Pelo contrário, fala no § 58 numa «*livre formação da natureza*» que leva à formação de figuras com estruturas (orgânicas) determinadas, ainda que a referência seja, nessa passagem, ao mundo mineral. A descrição do modo como se processa a solidificação dos cristais a partir de um fluido em repouso, no qual a matéria está perfeitamente dissolvida, representa da parte de Kant um conhecimento bastante correcto de certos elementos das ciências físico-naturais da altura, como ainda uma boa exposição de uma *técnica real da natureza* na *formação livre* de alguns dos seus produtos. E coerentemente com essas belas descrições da produção natural de cristais, Kant adianta algo nesse parágrafo que confirma o que pretendemos demonstrar sobre a ambiguidade e as dificuldades da manutenção do organismo nos limites da filosofia transcendental. Diz ele que a «matéria fluida é, segundo tudo leva a crer, em geral mais antiga do que a matéria sólida, e tanto as plantas como os corpos dos animais são formados

---

privilegiada para o esclarecimento da apreciação teleológica. Não problematizámos, então, o conceito de *forma interna* ou estrutura orgânica apresentada por alguns seres da natureza, e considerámo-lo então como um dado adquirido na experiência. Mas agora deveremos encarar criticamente tais aspectos da filosofia do organismo, na medida em que estamos precisamente a discutir a sua importância sistemática.

(1) No entanto, no § 67 (Ak. V, 380) Kant volta a esta questão e modifica sensivelmente as formulações do § 58 (nota). É precisamente o que Kant torna explícito, por exemplo na *Erste Einleitung* ao afirmar, na Secção IX, que perceber uma intenção na natureza é algo que a experiência não pode de formar alguma provar; «na verdade esta pode exibir fins, mas que estes sejam ao mesmo tempo intenções não pode ser provado através de coisa nenhuma» (Ak. XX, 243).

Digitalizado com CamScanner

de matéria alimentar fluida, na medida em que ela se forma em repouso; decerto que no último caso, antes de mais nada, segundo uma certa disposição original orientada por fins (os quais, tal como será mostrado na segunda parte, devem ser apreciados, não esteticamente, mas sim teleologicamente, segundo o princípio do realismo)» (1). Matéria que é estruturada segundo uma certa «disposição original» e que deve ser apreciada segundo um princípio teleológico realista, eis o que só é possível compreender se nos colocarmos do *lado da natureza* e, se essa posição não é assumida *contra* o transcendental, pelo menos entra em *concorrência* com aquela estrutura. Aliás, a passagem citada encontra na primeira Introdução uma outra que lhe corresponde directamente. Na já largamente mencionada Secção VI, em que Kant passa decisivamente de uma finalidade simplesmente lógica para a consideração de finalidades apresentadas sob a forma de sistemas particulares orgânicos, encontramos a conhecida «*finalidade absoluta*» das formas da natureza. Lembremo-nos de que esta equivale a uma certa «figura externa» ou a uma certa arquitectura interna, as quais «são criadas de tal maneira» que a respectiva possibilidade deve repousar na nossa própria faculdade de as apreciar segundo a regra dos fins. Mas como é que essa arquitectura interna pode ser condicionada exclusivamente pelo uso transcendental da nossa apreciação teleológica se Kant, seguidamente, diz que a existência de tais formas se deve a uma *actividade técnica da própria natureza,* sem acautelar ao menos, nessa passagem, a necessidade de encararmos essa actividade da natureza como um princípio regulador? «A natureza procede *mecanicamente* a respeito dos seus produtos enquanto agregados *como simples natureza;* mas tecnicamente a respeito dos mesmos tomados como sistemas, por exemplo, as formações de cristais, toda a espécie de figuras das flores, ou a arquitectura interna dos vegetais e animais, isto é, do mesmo modo que a arte.» (2)

A natureza «procede tecnicamente». É certo que a faculdade de julgar percebe as diferenças que estão em jogo nas diferentes modalidades de actividade da natureza. Mas essa percepção é conseguida no acto de constituir categorialmente essas formas orgânicas ou, pelo contrário, estas aparecem já elaboradas na experiência, ainda que não pela experiência? Lembremo-nos de que no Cap. VI, aquilo que desencadeava a reflexão era a *apreensão conjunta* [Zusammenfassung] das partes que

(1) Ak. V, 349.
(2) Ak. XX, 217.

Digitalizado com CamScanner

se apresentavam como uma multiplicidade cuja síntese através do todo exigia o recurso à razão, isto é, ao conceito de fim.

Foi sobretudo no § 28 que detectámos esse obscuro processo genético da *reflexão* que, no caso do juízo teleológico, só era inteligível na sua correlação com a *forma*, a qual por sua vez e diferentemente da *forma estética*, era uma forma com *propriedades objectivas*. Estas consistiam numa específica correlação todo-partes, e é na ocasião da *apreensão conjunta* — como acto sintético integrado na experiência — dessa multiplicidade de partes que o sujeito sente necessidade de perguntar pela *origem* daquela forma, isto é, pela origem das propriedades objectivas que ela exibe. Esse acto de síntese que é a *Zusammenfassung* da multiplicidade das partes vai, por assim dizer, «suspender-se» no interior do seu próprio movimento: nessa altura o sujeito compreende que está perante um objecto peculiar, ao notar que existe ali uma interdependência especial entre a totalidade das partes e cada uma destas. E a especial interdependência que especifica então aquela forma interna determinada «pode provar, de maneira suficiente para a nossa faculdade humana de apreciar, a sua possível origem simplesmente segundo a regra dos fins», mesmo que se trate de uma humilde ervinha. *Mas nesta já se encontra como sua propriedade essa estrutura orgânica*, essa forma interna que é verdadeiramente a sua *aura*, sujeita à experiência mas não constituída pela experiência, a qual não detém *a priori* nenhuma categoria que forme aquela correlação entre o todo e as partes.

Por tudo isto Kant não pode evitar, ao longo da segunda parte da *Crítica da Faculdade de Julgar*, de atribuir à teleologia da natureza, e particularmente às estruturas orgânicas, um estatuto ambíguo e duvidoso do ponto de vista transcendental. *É que, não estando resolvido dentro dos limites do transcendental o problema da forma interna, isto é, o problema do orgânico, não se vê efectivamente como poderia Kant silenciar por completo essa dada técnica da natureza livre que se impõe pela experiência e conduz ao conceito de um fim objectivo e material.*

E poderíamos designar vários desenvolvimentos da última Crítica precisamente como outros tantos momentos em que a natureza se impõe à razão como «natureza livre», ou em que a *técnica real* desta (que, por exemplo, cria os organismos a partir da matéria fluida) ocasiona a reflexão que o sujeito, por «cautela transcendental», aprecia de modo reflectinte, mas que no outro pólo oposto à faculdade de julgar parece conter uma actividade própria e irredutível. É o que se passa por exemplo na Analítica, com o § 65 e a exposição da *bildende Kraft*, e na Metodologia, com a defesa da possibilidade de uma *arqueologia*

Digitalizado com CamScanner

da natureza, na qual o arqueólogo fará surgir a grande família das espécies animais segundo o mecanismo dessa natureza, ou ainda, na mesma Metodologia, a referência à *intenção última* da natureza que parece estar na base da constituição de um Estado cosmopolita. Afinal, tudo desenvolvimento que escapa ao idealismo crítico transcendental e que possui a problemática do juízo reflectinte sobre os organismos na sua raiz, desenvolvimentos, enfim, que representam essa faceta bastante escondida do kantismo, mas não menos importante: a constante tensão entre a natureza e a razão, o empírico e o *a priori*, o perpétuo impulso do filósofo em praticar o *Übergang* ou mediação como aquilo que, sem dúvida, se impõe à própria filosofia transcendental, mas também é o mais difícil de pensar.

O seguinte passo do § 67 da Analítica acabará por nos confirmar plenamente não só na nossa convicção deste *Übergang* frequentemente praticado, e que constitui um importante pulsar da terceira Crítica, como também na certeza de que é de *organismo* que se forma a própria ideia de sistema. «É por isso somente a matéria, na medida em que é organizada, que conduz necessariamente por si ao conceito dela como de um fim da natureza, porque esta sua forma específica é ao mesmo tempo um produto da natureza. Mas este conceito conduz necessariamente então à ideia da natureza no seu conjunto como um sistema segundo a regra dos fins (...) e temos o direito, e mesmo o dever, através do exemplo que a natureza nos dá nos seus produtos orgânicos, de nada esperar dela e das suas leis, senão aquilo que é final no seu todo» (1).

Matéria organizada que conduz ao conceito de um fim da natureza. Como é que se pode deixar de estabelecer aqui uma *equivalência entre matéria organizada e técnica de uma natureza livre?* O organismo será a expressão dessa técnica real e material que o juízo teleológico, também objectivo, aprecia do modo reflectido ou meditativo... Não é possível, sem remeter os textos da *Crítica da Faculdade de Julgar* a limites idênticos aos da primeira Crítica — quando afinal, como diz muito bem Schrader, a *Crítica do Juízo Teleológico* deve ser considerada como estado diretcamente relacionada com a *Crítica da Razão Pura*, modificando e completando as doutrinas daquela obra

(1) Ak. V, 378-379. Ver, a propósito do lugar sistemático que o organismo desempenha no Kant do *Opus postumum*, o excelente artigo de Félix Duque, «Teleologie und Leiblichkeit beim späten Kant», *Kant-Studien*, 1984.

Digitalizado com CamScanner

em pontos cruciais» (1) —, reduzir o conceito de *técnica da natureza* e, por consequência, das formas internas que ela produz como outros tantos organismos, à objectividade própria de um objecto constituído pelas estruturas transcendentais do sujeito, como quando dizemos que a *objectividade* do fenómeno advém precisamente da *subjectividade* daquelas estruturas. É o que tenta fazer, por exemplo, Marcucci, que delimita bem o problema, mas vê na técnica da natureza livre uma outra face da utilização transcendental do juízo teleológico, ao qual a finalidade objectiva por este apreciada deverá a sua objectividade. É assim que esse autor é da opinião que «a verdadeira técnica da natureza, precisamente porque não é intencional, mas real, (...) não é algo de metafisicamente objectivo, mas tem o próprio lugar transcendental no juízo; é assim que tal técnica, se por um lado se relaciona com uma objectividade crítica, talvez a verdadeira e concreta e efectiva objectividade crítica de uma multíplice e variada e infinita série de leis empíricas, por outro lado faz, sim, com que o juízo teleológico não se mova sobre o plano da mera subjectividade mas, ainda que problemático, atinja a "realidade" não menos indiscutível, no mesmo género daquele a que dizia respeito o intelecto no domínio da *Crítica da Razão Pura*». E para finalizar esta solução do problema da *objectividade* do juízo teleológico e da *realidade* da técnica da natureza, Marcucci acaba por afirmar: «Técnica da natureza e técnica do juízo tornam-se assim expressões sinónimas, sem que uma suprima a outra: a natureza é natureza para o juízo e o juízo é juízo para a natureza, solução que permanece ligada ao espírito e à letra do criticismo kantiano.» (2)

Não podemos concordar com este tipo de interpretação. Se aceitamos que compreender a *realidade* e a *objectividade* da técnica da natureza ou, o mesmo é dizer, dos seus produtos orgânicos como resultantes da actividade transcendental das faculdades cognitivas do sujeito, se apresenta como mais adequado «à letra e ao espírito do criticismo kantiano», é porque nesse caso consideramos a filosofia em questão totalmente circunscrita à primeira Crítica. Mas a problemática da teleologia, ao debater-se com a existência de organismos, modifica em muito os parâmetros da experiência e a própria concepção de natureza que eram as dessa obra. O juízo reflectinte teleológico nasce do «interior» do processo experiencial relativamente a

(1) G. Schrader, «The status of teleological judgement in the Critical Philosophy», *Kant-St.*, 45, 1953, p .235.

(2) S. Marcucci, *Aspetti epistemologici della Finalità in Kant*, Firenze, 1972, pp. 292-293.

Digitalizado com CamScanner

certas formas que a técnica da natureza já de si preparou — «é a matéria organizada como forma específica que é ao mesmo tempo produto da natureza» que torna a experiência dela própria, matéria, uma *experiência problemática* que obriga o sujeito a reflectir. Realmente a questão centra-se na pergunta: «existem ou não, afinal, organismos?». É que se não existem, então não se percebe que a experiência se problematize nuns casos, e noutros, não. Ao olharmos para a areia de uma praia não somos levados a questionar a representação e o acto de síntese que essa experiência envolverá. Mas (§ 64) se, ao olharmos para a areia, nos apercebermos da existência de um hexágono regular, então é porque aquela última forma possui *propriedades objectivas* que provocam no estado da mente do sujeito uma modificação tal que leva à sua meditação. É claro então que, pelo menos para a nossa inteligência discursivo/imagética, *existem organismos no mundo* que não podemos legitimamente determinar como sendo o resultado de uma técnica intencional da natureza, mas que podemos decerto supor como resultado de uma técnica desta agindo em liberdade, isto é, de uma certa *nomotética* da natureza com o seu próprio *logos*, ainda que para nós desconhecido. Uma coisa é afirmar que, dadas as características das nossas faculdades cognitivas, não é possível conhecer a intenção da natureza ou o seu *logos* mais original; outra coisa, porém, é reconhecer-lhe um *poder de elaboração de formas orgânicas* que, escapando, é certo, à explicação transcendental, conduzem a uma reflexão, ela mesma transcendental; e que tem como resultado a constituição transcendental de um sistema da natureza. No entanto, é a partir do momento em que se reconhece esta faculdade à natureza livre que o intérprete da *Crítica da Faculdade de Julgar* é colocado numa encruzilhada.

§ 66. DUAS VIAS CONDUCENTES AO SISTEMA COMO UNIÃO DOS DOIS DOMÍNIOS — NATUREZA PASSIVA E NATUREZA ACTIVA

Uma via leva à construção de um sistema «tranquilo», e supõe que o organismo é um mero *artefacto da razão* ou desta, através da faculdade de julgar. A técnica da natureza é completamente determinada pelo plano transcendental e a forma interna exibe uma «objectividade» que mais não é do que a tradução da actividade da subjectividade do sujeito no seu operar transcendental. É a via que a maior parte dos comentadores fielmente segue e que, como dizia Marcucci, é mais adequada

Digitalizado com CamScanner

«ao espírito e à letra do criticismo kantiano». Mas temos de reconhecer que o kantismo é também uma filosofia que provavelmente vive das suas dificuldades, senão mesmo contradições, internas, e que nem sempre aquilo que se situa numa linha doutrinal coerente é o mais «verdadeiro» ou «próprio» da aventura da razão, e que, afinal, é nisso que consiste o pensamento de Kant.

Arrisquemos então acabar estas investigações dando uma especial atenção à *outra via* e voltemos a centrar-nos no nosso tema fundamental: o lugar sistemático do organismo. Esta via, que aceita a ideia de que *na última Crítica irrompe uma «natureza livre» expressa nas suas formas orgânicas*, leva mais longe o significado daquela «liberdade» e aceita também o facto da *irredutibilidade* das estruturas orgânicas às estruturas transcentais do sujeito que aprecia. Verifiquemos pois o que nos reserva a sua investigação.

Será que a irredutibilidade referida colocará em perigo aquilo que anteriormente disséramos a respeito do lugar sistemático do organismo? Isto é, o facto de o ser orgânico ser uma produção de uma natureza livre e, por consequência, não se adequar convenientemente às condições transcendentais da experiência, faz com que ele perca a sua natureza simbólica relativamente à razão? *Não é necessário que assim aconteça.* A razão poderá continuar a considerá-lo como uma «regra para sua própria reflexão» e como um *índice* (verdadeiramente real) apontando a favor da sistematização da natureza (1). Por conseguinte, poderá continuar a ser o elemento mediador por excelência, através do qual se dê a passagem de um domínio ao outro — da natureza à liberdade e desta para aquela. Simplesmente, esse *ser simbólico* não se pode dizer que tenha sido criado pela razão, como se esta produzisse símbolos que justificassem o seu próprio operar — seria dizer muito pouco da natureza

(1) Pode efectivamente dizer-se que uma das grandes modificações surgidas na terceira Crítica em relação à primeira — e de enormes consequências do ponto de vista sistemático — foi a conquista dum símbolo para a razão, isto é, uma «sensibilização» (cf. § 59 da *K. U.*) fornecida pela natureza que serve de *regra de reflexão* para as operações sistemáticas da razão. Eis o que a este respeito Kant dizia ainda na *Crítica da Razão Pura*: «A razão não pode, contudo, pensar esta unidade sistemática, a não ser dando ao mesmo tempo um objecto à sua ideia que, no entanto, não pode ser dado por nenhuma experiência.» — Ak. III, 449 (A 681/B 709) Ora vai ser precisamente esta impossibilidade de na experiência ser dado um tal objecto, que vai desaparecer na terceira Crítica, através da determinação desse *símbolo natural* que é o organismo.

Digitalizado com CamScanner

e das suas capacidades «artísticas» se nos representássemos uma natureza passiva, tal como um agregado material informe. Aliás, lembremo-nos de que Kant notava, no § 65, que se diz demasiado pouco da natureza e da sua faculdade nos seres organizados, quando se lhe chama um *analogon* da arte. Essa afirmação, feita a propósito da célebre *bildende Kraft*, atesta precisamente a convicção kantiana acerca de uma técnica real da natureza, à qual, como já referimos um pouco atrás, não deve porém atribuir-se uma intencionalidade.

Parece-nos que, ao comentar-se o estatuto da teleologia da *Crítica da Faculdade de Julgar*, se confunde geralmente os conceitos, provavelmente com o empenho de evitar completamente qualquer réstea de realismo dos fins; *não se deve contudo sobrepor os conceitos de técnica intencional e de técnica real da natureza.* A pretensão do juízo teleológico não será, como afirma Kant na primeira Introdução, negar a *realidade objectiva* da finalidade de certos produtos (orgânicos), mas sim negar que «a natureza (ou, através dela, um outro ser) proceda de facto *intencionalmente*, i. e., que o pensamento de um fim determine a causalidade nela ou da sua causa, mas que, ao contrário, temos de — segundo esta analogia (relações das causas e efeitos) — utilizar as leis mecânicas da natureza para conhecer a possibilidade de tais objectos (...)» (1). Que esta ou aquela *forma interna* determinada possua realmente uma estrutura orgânica, é algo de que eu me apercebo na experiência e sobre que terei de reflectir utilizando o conceito de um fim. Não deverei é utilizá-lo como se eu pudesse, através dele, definir uma *intenção.* Mas isso não quererá dizer que aquela *forma interna* não seja um organismo natural com uma efectiva relação especial entre o *todo* e determinadas *partes* componentes daquele. Assim, a *restrição transcendental, isto é, o «como se» do juízo reflectinte, aplica-se ao conceito de intenção da natureza e não ao de «técnica real e objectiva» da natureza nos seus produtos organizados.* Esta última pode ler-se nos organismos e mesmo nos cristais e, *ainda que o sujeito não possa conhecer o «logos» dessa técnica* — como se viu nos Caps. VI e VII, quando nos apercebemos de que era impossível conhecer os *logos* da *bildenda Kraft*, quer conceptualmente, quer por analogia —, *é possível saber pela experiência que essa técnica existe e que o organismo mais humilde prova isso mesmo.* É possível, dirá Kant, por exemplo no § 68, fazer abstracção do problema de se saber se os fins naturais são intencionais ou não,

(1) Ak. XX, 240.

Digitalizado com CamScanner

e é suficiente que existam objectos *conhecíveis* segundo leis da natureza que supõem um conceito de fim, e cuja forma interna possua também esse conceito por fundamento (1).

Torna-se então claro que as vias que se deparam naquela referida encruzilhada ao intérprete da terceira Crítica, ao explorar até ao fundo o estatuto do organismo e do correspondente juízo teleológico, não se definem tanto pela atribuição ou não de uma intencionalidade à técnica da natureza — questão que é resolvida facilmente através da restrição transcendental da filosofia do *como se* —, mas mais pela escola que se fizer quanto ao estatuto da própria *técnica da natureza*. Ora, conforme temos vindo a justificar nas presentes análises, esta muito dificilmente poderá ser entendida como um simples princípio transcendental de que a faculdade de julgar se serve para apreciar certos seres. De facto, tal conceito não se subordina, sem prejuízo do conceito de *forma interna orgânica*, a uma mera filosofia do *como se*, a qual se ligará, sim, à intenção dessa técnica. Mas a forma interna de certos seres (organismos) não pode deixar de ser um acontecimento da natureza de que a experiência só poderá comprovar a existência, embora o não constitua por meio de qualquer categoria do entendimento. É verdade que em muitas passagens, quer da primeira Introdução, quer da *Crítica da Faculdade de Julgar*, Kant fala daquela técnica como de um *mero princípio de reflexão*, sem contudo a poder definir ou determinar com mais precisão. No entanto, as passagens a que já nos referimos fortalecem a outra inclinação em Kant, isto é, a do confronto ou «concorrência» entre a *razão*, ciosa da sua autonomia (nomotética), e a *natureza* que, no outro extremo, produz símbolos para a utilização daquela, sem por isso permitir que a razão os produza a partir da sua matéria pretensamente informe. Os símbolos serão julgados *como se* houvesse na génese da sua produção uma inteligência determinada por certas intenções, e *aí se mantém o lado transcendental da filosofia do organismo kantiana*, mas, por outro lado, eles são expressões de algo cujo operar não pode cair nas malhas do transcendental. Claro que o acentuar desta via produz inevitavelmente *perturbações* no sistema da filosofia transcendental. Ficaremos, como é fácil verificar, perante um sistema *internamente dinâmico*, assente numa dialéctica razão-natureza. Dinâmico, não simplesmente porque a razão o seja, mas porque esta «explora» a própria natureza através dos símbolos que esta lhe apresenta. Essa «exploração» não pode, por sua vez, deixar de

(1) Ak. V, 383.

Digitalizado com CamScanner

utilizar os recursos simbólicos que a natureza cria a seu (dela, razão) favor, e que a razão deverá constantemente interpretar e dominar.

A razão sente no seu operar sistemático um *duplo movimento*: da natureza que livremente lhe elabora símbolos e dela própria, razão, que na sua autonomia vai tecendo uma rede de analogias, utilizando os símbolos, ou seja, os organismos que a natureza lhe oferece.

Lembremo-nos de que, em ensaio já referido sobre a ideia de uma História universal, Kant, já em pleno período crítico (1784), defende uma série de teses assentando todas elas no conceito de uma técnica livre da natureza. Uma breve referência a tais teses servir-nos-á para tornar evidente uma linha que conduz ao culminar da construção do sistema como ligação dos dois domínios, e que encontrámos já no § 83 na figura do Estado cosmopolita, intenção última da natureza. Ora, nesse texto de 1784, encontramos três proposições (de nove que compõem o ensaio) especialmente significativas quanto a esse movimento da natureza concorrente ao da razão e que, de certo modo, parece mesmo determiná-la. As teses são as seguintes:

- «A natureza quis que o ser humano retire completamente de si mesmo tudo o que ultrapassa a disposição mecânica da sua existência animal, e que não participe em qualquer outra felicidade ou perfeição senão naquela que ele criou para si mesmo, livre do instinto e através da própria razão»;
- «O meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o *antagonismo* das mesmas na sociedade, na medida, porém, em que este é, afinal, a causa de uma ordem regular dessa mesma sociedade»;
- «O maior problema para o género humano e à resolução do qual a natureza o obriga, é o alcançar de uma *sociedade civil* que administre o direito de modo universal.» (1)

Eis, pois, bem explícitas algumas sábias actividades da natureza, das quais será exagerado afirmar que substituem a razão,

(1) Ak. VIII, 19, 20, 22. Reflectindo sobre esta peculiar posição kantiana no âmbito da metafísica da história, diz Kaulbach que esta «natureza é um contra-jogo [Widerspiel] da razão que é representado na figura da natureza como efectividade potente, como *natura naturans* que persegue intenções com as suas "criaturas"» (F. Kaulbach, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlin, 1978, p. 275).

Digitalizado com CamScanner

mas de que será lícito pensar que representam um movimento irredutível à actividade daquela (1). E, ainda que tais textos sejam anteriores à terceira Crítica, é possível, retrospectivamente, ligar o § 83 desta, e aquilo que aí é dito sobre a *intenção última da natureza*, a estas três proposições. Quando se afirma que a natureza «obriga» o homem à constituição de uma sociedade de direito universal, então é porque se optou decididamente pela via que dá relevo sistemático autónomo à técnica da natureza. A filosofia do organismo, a consideração da forma interna como finalidade objectiva e material não constituída pela experiência, embora nesta se manifestando, o estabelecimento da arqueologia da natureza como domínio empírico-científico hierarquicamente superior e, finalmente, a constituição de uma Constituição cosmopolita de Estados racionalmente geridos são outras tantas facetas dessa técnica livre.

Na diversidade dessas manifestações da sua técnica, a natureza adquire mesmo uma espessura histórica e ontológica: a arqueologia que, por analogias, tece a aventura da razão que é afinal também a aventura da natureza, vai desvelando as formas que aquela técnica foi moldando. Então depara-se-nos um grande organismo, omni-englobante, que se vai especificando sem que o indivíduo venha a possuir alguma vez plena autarquia (2). Também aqui é Kaulbach aquele que melhor se apercebe desta dinâmica em dois pólos no interior de um mesmo sistema. De facto, diz ele que «neste plano em que a liberdade não é arvorada dialecticamente contra a necessidade, mas contra uma outra liberdade, resulta mais ou menos a seguinte situação dialéctica: aquele que toma a sério e dogmaticamente as realizações do projecto filosófico-histórico, acreditará que o processo histórico só é determinado e mantido em marcha pela natureza final, actuante com método livre. O seu opositor dirá, pelo contrário, que não é a natureza livre, mas sim o ser humano livre, o actor da história» (3).

---

(1) É num artigo intitulado *As nações como mediação entre o racional e o natural*, Prelo, Lisboa, 1986, que procurámos analisar no texto sobre a *paz perpétua* de 1795 um duplo ponto de vista especulativo sobre a natureza.

(2) É assim que a nossa 3.ª Secção preparava já estas análises. A filosofia do organismo kantiana conduz à nítida predominância ontológica do geral sobre o particular, ainda que, numa outra vertente (por nós trabalhada nos dois primeiros capítulos), ela envolva também um esforço para determinar aquele, na medida do possível.

(3) F. Kaulbach, «Welchen Nutzen gibt der Kant Geschichtsphilosophie?», *Kant-St.*, 66, p. 74.

Digitalizado com CamScanner

Voltando, pois, ao ser símbolo do organismo e à questão do sistema, e pelas considerações já feitas, poderemos defender que o *sistema da filosofia transcendental*, como união dos dois domínios, pressupõe uma mediação tornada possível por um elemento, ele próprio irredutível em termos absolutos a essa mesma filosofia. O organismo é o que permite:

1. *pensar teleologicamente a natureza,*
2. *isolar um fim último da mesma,*
3. *dar ao sistema a figura de um Estado cosmopolita, coroamento da intenção última de uma natureza livre que, por sua vez, não seria pensável sem a existência de organismos dados na experiência.*

É um elemento sistemático central e, ao mesmo tempo, perturbador do sistema. Perturbador porque através da sua «fuga» ao transcendental, e não sendo uma mera consequência, da actividade daquelas estruturas no sujeito, abre ao intérprete da última Crítica a via para uma técnica livre da natureza. A grande consequência dessa perturbação reside afinal no facto de, em vez de termos um todo sistemático composto por uma dualidade de domínios, em que uma parte activa (a razão) in-forma por completo a outra parte passiva (a natureza), ficarmos com um todo de duas partes mediadas mas, ao mesmo tempo, cindidas numa dinâmica concorrencial, e em que não se descortinam propriamente traços de passividade. O sistema da razão só é então possível porque a natureza preparou para esta um símbolo *a favor* da reflexão sistemática sobre si mesma e sobre a natureza que se lhe opõe. Nessa reflexão, a razão estende a sua legislação ao domínio heterogéneo, de tal modo que se descobre a si mesma *fim último* (ou ao homem como ser moral) desse domínio. E é assim que o organismo cumpre plenamente a sua função mediadora e nele se concentram todas as possibilidades de sistematização possíveis, quer em sentido global (o sistema da filosofia ou Metafísica), quer em sentido local (os diversos sistemas possíveis de ciências empíricas). Não se pode dizer que a filosofia transcendental tenha desabado com a irrupção do organismo e da técnica livre da natureza. Mas, ao perturbar o sistema da razão, limitou provavelmente as convicções unilaterais que esta possuiria. *Afinal, a razão não deve nem pode trabalhar arquitectonicamente a partir do informe que, neste caso, equivaleria ao quase-nada — ela pode e deve confrontar-se com algo que já lhe faz sinal e é forma efectiva.* A razão descobre-se então a si mesma como razão *interpretante-arquitectónica*, e não se deixa perceber mais

Digitalizado com CamScanner

como razão solitária e unilateralmente activa. Que haja esses símbolos que fazem sinal à razão, que esses símbolos sejam realmente naturais, e que, ainda por cima, se apresentem como a exemplificação sensível do projecto que a razão poderá até *a priori* traçar, é o que Kant e a sua *Crítica da Faculdade de Julgar* nos ensinam como sendo o maior dos irredutíveis, mas o que também decisivamente nos obriga a filosofar e a pôr como um dos problemas maiores de qualquer filosofia.

Digitalizado com CamScanner

BIBLIOGRAFIA

A presente bibliografia é constituída pelas obras efectivamente citadas ou consultadas. Longe de ser uma informação bibliográfica completa sobre os temas do *organismo* e da *teleologia* em Kant, trata-se só do conjunto das obras que mais directamente apoiaram as nossas investigações e problemática.

Todas as citações de Kant são tradução do texto alemão da edição dos *Gesammelte Schriften* da Königlich Preussische (mais tarde Deutsche) Akademie der Wissenschaften, Vols. I-XXIX, Berlim, 1902 e segs.

Adickes, E. — *Kant als Naturforscher*, Berlin, 1925.

—— *Kants Systematik als systembildender Faktor*, Berlin, 1887.

Aristóteles — *La Méthaphysique* (ed. Tricot), Paris, 1970.

Auxter, Th. — «The Teleology of Kant's Ectypal World», in *Actes du Congrès d'Ottawa sur Kant dans les Traditions Anglo-Américaine et Continentale tenu du 10 à 14 octobre*, Ottawa, 1976.

Bartuschat, W. — *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt a. Main, 1973.

Bauch, B. — *Immanuel Kant*, Berlin und Leipzig, 1921.

Bauer-Drevermann, I. — «Der Begriff der Zuffälligkeit in der Kritik der Urteilskraft», *Kant-St.*, LVI, 1965.

Bäumler, A. — *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urdeilskraft*, Darmstadt, 1975 (reed. da ed. de Halle, 1923).

Biederlack, F. — *Die naturphilosophischen Gedanken Kants in ihrer sytematischen Entwicklung*, Bonn, 1910.

Blumenbach, J. F. — *Über den Bildungtrieb*, Göttingen, 1789.

Bommerscheim, P. — «Der vierfache Sinn der inneren Zweckmässigkeit in Kants Philosophie des Organischen», *Kant-St.*, XXXII, 1927.

Buffon — *Oeuvres Philosophiques*, Paris, 1954.

Canguilhem, G. — *Études d'Histoire de Philosophie des Sciences*, Paris, 1975.

Digitalizado com CamScanner

Cassirer, E. — *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Darmstadt, 1973-1974.
—— *Kants Leben und Lehre*, Darmstadt, 1977 (reed.).
Cassirer, H. W. — *A Commentary on Kant's Critique of Judgement*, New York/London, 1970.
Coehen, H. — *Kants Begründung der Ästhetik*, Berlin, 1889.
—— *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, 1885.
Cuvier — *Discours sur les Révolutions de la Surface du Globe*, Paris, 1928.
Dietrich, A. J. — *Kants Begriff des Ganzen in seiner Raum-Zeitlhere und das Verhältnis zu Leibniz*, Halle, 1916 (reprint, Hildesheim, 1975).
Dorner, A. — «Kants Kritik der Urteilskraft in ihrer Beziehung zu den beiden anderen Kritiken und zu den nachkantischen Systemen», *Kant-St.*, Berlin, 1900.
Drews, A. — *Kants Naturphilosophie als Grundlage seines Systems*, Berlin, 1894.
Driesch, H. — «Die Kategorie "Individualität" im Rahmen der Kategorienlehre Kants», *Kant-St.*, XVI, 1911.
—— «Kant und das Gaze», *Kant-St.*, XXIX, 1924.
Duchesneau, F. — *La Physiologie des Lumières*, The Hague, 1982.
Duque, F. — «Teleologie und Leiblichkeit beim späten Kant», *Kant-St.*, LXXV, 1984.
Düsing, K. — *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bonn, 1968.
Erdmann, B. — *Immanuel Kants Kritik der Urteilskraft*, Leipzig, 1880.
Fichte, J. G. — «Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre», in *Fichtes Werke*, Vol. I, Berlin, 1971 (Ed. H. Fichte).
Fischer, K. — *Geschichte der neuern Philosophie*, Vol. 5, Heidelberg, 1957 (reed.).
Flach, W. — «Zu Kants Lehre von der Symbolischen Darstellung», *Kant-St.*, LXXIII, 1982.
Funke, G. — *Von der Aktualität Kants*, Bonn, 1979.
Guillermit, L. — «La "Critique de la Raison Practique" et les deux autres "critiques" in *Actes du Congrès d'Ottawa sur Kant dans des Traditions Anglo-Américaine et Continentale tenu du 10 au 14 octobre, 1974*, Ottawa, 1976.
Hartmann, N. — *Philosophie der Natur, Abriss der speziellen Kategorienlehre*, Berlin, 1950.
—— *Teleologisches Denken*, Berlin, 1951.
Hegel, G. H. — *Werke in 20 Bände*, Frankfurt a. Main, 1971.
Heimsoeth, H. — *Transzendentale Dialektik — Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, 1966-1971.
—— «Kants Philosophie des Organischen in den letzten Systematwürfen», *Blätter für deutsche Philosophie*, 14, 1940.
—— «Zur Herkunft und Entwicklung von Kants Kategorientafel», *Kant-St.*, LIV, 1963.
Herder, J. G. — *Sämtliche Werke*, ed. Suphan, Berlin, 1877-1913.
Heyse, H. — *Der Begriff der Ganzheit und die Kantische Philosophie*, München, 1927.
Horkheimer, M. — *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie*, Frankfurt a. Main, 1925.
Gil, F. — *Mimésis e Negação*, Lisboa, 1984.
Kaulbach, F. — *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlin, 1978.

Digitalizado com CamScanner

—— «Der Primat der Substanzkategorie in Kants Programm der "transzendentalen Logik"», in *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, 1981.
—— «Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant», *Kant-St.*, LVI, 1956.
—— *Die Dialektik von Vernunft und Natur bei Kant*, Wiener Jahrbuch für Philosophie, 10, 1977.
—— *Philosophie der Beschreibung*, Köln/Graz, 1968.
—— «Schema, Bild und Modell nach den Voraussetzungen des kantischen Denkens, in *Kant — Zur Deutung von Erkennen und Handeln*, Köln, 1973.
—— «Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie?», *Kant-St.*, LXVI, 1975.
Kohler, G. — *Geschmacksurteil und ästhetische Erfahrung*, Berlin, 1980.
Konhardt, K. — *Die Einheit der Vernunft*, Dissert., Hanstein, 1979.
Krause, K. C. F. — *Anleitung zur Naturphilosophie*, Leipzig, 1894.
Kroner, R. — *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1961 (reed.).
Kühnemann, Eugen — «Herder und Kant», *Kant-St.*, IX, 1904.
Lebrun, G. — *Kant et la Fin de la Méthaphysique*, Paris, 1970.
—— «La troisième "Critique" ou la théorie retrouvée», in *Actes du Congrès d'Ottawa sur Kant dans les Traditions Anglo-Américaine et Continentale tenu du 10 au 14 octobre, 1974*, Ottawa, 1976.
Lehmann, G. — *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin, 1969.
—— *Kants Tugenden — Neuen Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin, 1980.
Leibniz, G. W. — *Die Philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, Hildesheim, 1978 (7 vols.), reprint.
Lieber, H.-J. — «Kants Philosophie des Organischen und die Biologie seiner Zeit», in *Philosophia Naturalis*, I, Berlin, 1951.
Liedtke, M. — «Der Begriff der Reflexion bei Kant», *Archiv der Geschichte der Philosophie*, XLVIII, 1966.
Litt, Th. — *Kant und Herder*, Heidelberg, 1949.
Löw, R. — *Philosophie des Lebendingen*, Frakfurt a. Main, 1980.
Marc-Wogau, K. — *Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft*, Uppsala, 1938.
Marcucci, S. — *Aspetti epistemologici della Finalità in Kant*, Firenze, 1972.
—— «"Naturbeschreibung"» e "Naturgeschichte"» nell'epistemologia kantiana», in *Akten des 4. Intern. Kant-Kongress*, Mainz, 1974.
Marques, A. — «Organismo e singularidade em Leibniz», *Análise*, vol. 1, n.° 1, Lisboa, 1984.
—— «O constitutivo e o regulador em Kant do ponto de vista da teoria do esquematismo», *Análise*, vol. 2, n.° 1, Lisboa, 1985.
Market, O. — «Das Mannigfaltige und die Einbildungskraft», in *Akten des 5. Inter. Kant-Kongress*, Mainz, 1974.
Martin, G. — «Herder als Schüler Kants», *Kant-St.*, XLI, 1936.
—— *Leibniz, Logik und Metaphysik*, Berlin, 1967.
Marty, F. — *La Naissance de la Méthaphysique chez Kant — Une Étude sur la Notion kantienne d'Analogie*, Paris, 1980.
Mathieu, V. — «Äther und Organismus in Kants "Opus Postumum"», in *Studien zu Kants Philosophischer Entwicklung*, Hildesheim, 1967.
—— *La Filosofia transcendentale e l'«Opus Postumum» di Kant*, Torino, 1958.
McFarland — *Kant's Concept of Teleology*, Edinburgh UP, 1970.

Digitalizado com CamScanner

Menzer, P. — *Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte*, Berlin, 1911.
Mertens, H. — *Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft*, München, 1957.
Meyer, J. — "Kants Philosophie der Lebenserscheinung», *Kant-St.*, XXXVI, 1931.
Morujão, A. F. — «Sobre a noção de Finalidade na Crítica Kantiana da Faculdade de Julgar», in *O Instituto*, Lisboa, 1974.
Paton, H. J. — Kant on the Errors of Leibniz», in *Kant Studies Today*, Illinois, 1969.
Philonenko, A. — *Études Kantiennes*, Paris, 1982.
—— *L'Oeuvre de Kant*, Paris, 1972-1975.
Pichot, A. — *Éléments pour une théorie de la biologie*, Paris, 1980.
Riedel, M. — «Historizismus und Kritizismus — Kants Streit mit G. Forster und J. G. Herder», *Kant-St.*, LXXII, Berlin, 1981.
Riehl, A. — *Der Philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, 2.° vol., Leipzig, 1887.
Romundt, H. — "Die Mittelstellung der Kritik der Urteilskraft", in «Kants Entwurf zu einen philosophischen System», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 24, 1911.
Schopenhauer, A. — *Sämtliche Werke*, Wiesbaden, 1949.
Schrader, G. — «The Status of teleological judgement in the Critical Philosophy», *Kant-St.*, XLV, 1953.
Simon, J. — «Teleologisches Reflektieren und kausales Bestimmen», *Zeitschrift f. philos. Forschung*, 30, 1970.
Spindler, J. — «Zur Frage der Interpretation einer der Wichtigsten Stellen der Kritik der Urteilskraft», *Kant-St.*, XXX, 1925.
Stadler, A. — *Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*, Berlin, 1874.
Takeda, S. — *Kant und das Problem der Analogie*, den Haag, 1969.
Taminiaux, J. — «Des interprétations de la "Critique de la Faculté de Juger"», in *Actes du Congrès d'Otawa sur Kant...* Ottawa, 1976,
Tonelli, G. — «La Formazione del Testo della "Kritik der Urteilskraft"», *Revue Int. de Philos.*, VIII, 1954.
—— «Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Zweckmässigkeit in der K. U.», *Kant-St.*, XLIX, 1957-1958.
Ungerer, E. — *Die Teleologie und ihre Bedeutung für die Logik der Biologie*, Berlin, 1922.
Vaihinger, H. — *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart, 1881.
Waddington, C. H. — *The Evolution of an Evolucionist*, Edinburgh, 1975.
Weil, E. — *Problèmes Kantiens*. Paris, 1970.
Weiszäcker, C. F. v. — *Die Einheit der Natur*, München, 1981.
Woodfield, A. — *Teleology*, Cambridge, 1976.
Zahn, M. — *Das Problem der Einheit und des Zweckes in der Philosophie Kants*, Dissert., München, 1956.
Zumbach, C. — *The Transcendent Science: Kant's Conception of Biological Methodology*, The Hague, 1984.

Digitalizado com CamScanner

ÍNDICE DE AUTORES CITADOS

A

Adickes, E. — 15, 103, 114, 212, 220.
Aristóteles — 37.
Arnauld — 246.

B

Bartuschat, W. — 13-15, 147.
Bauer-Drevermann, I. — 149.
Bäumler, A. — 76.
Blumenbach, J. F. — 256, 257.
Bommersheim, P. — 195, 205.
Buffon — 208-210, 251, 253, 254.

C

Canguilhem, G. — 137.
Cassirer, E. — 45, 137, 138, 140, 218.
Cohen, H. — 191.
Cuvier — 139, 140, 208.

D

Dorner — 12.
Drews, A. — 120.
Driesch, H. — 368.
Duchesneau, F. — 207.
Duque, F. — 374.
Düsing, K. — 203.

E

Epicuro — 250.
Espinosa — 250.

F

Fichte, J. G. — 16.
Fischer, K. — 28.
Forster — 108, 109, 120.
Funke, G. — 34.

G

Galileu — 145.
Garve — 54.
Gil, F. — 86.

H

Haller, A. — 253.
Hartmann, N. — 229.
Heimsoeth, H. — 24, 26, 55, 59, 67, 81.
Herder — 303, 309, 318, 322, 333, 356.
Horkheimer, M. — 34.

K

Kaulbach, F. — 86, 231, 232, 262, 265, 332, 355, 380, 381.
Kepler — 269.
Kohler, G. — 183-185.
Kroner, R. — 12.

L

Lebrun, G. — 42, 43, 155, 159, 161, 239, 336.
Lehmann, G. — 14, 16, 17, 19, 28, 82, 99, 354, 359, 366.

Digitalizado com CamScanner

Leibniz, G. W. — 241-243, 246-249, 253, 259, 262, 268-272, 274.
Lieber, H.-G. — 208.
Lineu — 120, 207, 284.
Litt, Th. — 310.
Löw, R. — 138, 255.

M

Marcucci, S. — 121, 375.
Mariotte — 145.
Market, O. — 54.
Marques, A. — 81, 92.
Martin, G. — 271.
Mathieu, V. — 14, 144, 157, 173.
Maupertuis — 251, 253.
Menzer, P. — 343, 347.
Morente, M. G. — 349.

N

Neyton — 18, 145, 214.

P

Paton, H. J. — 244.
Philonenko, A. — 211.
Pichot, A. — 192.

R

Reinhold — 31, 112.
Riedel, M. — 208, 315.
Riehl, A. — 223.

S

Schelling — 354.
Schopenhauer, A. — 26, 168.
Schrader, G. — 368, 369.

T

Takeda, S. — 13.
Tonelli, G. — 46.

U

Ungerer, E. — 235, 236.

V

Vaihinger, H. — 29.

W

Waddington, C. H. — 196, 252.
Weil, E. — 233, 349.
Weiszäcker, C. F. V. — 265.
Windelband, W. — 12, 44.
Wolff, C. — 256.
Woodfield, A. — 205.

Z

Zumbach, C. — 14, 138.

Digitalizado com CamScanner

ÍNDICE DOS PRINCIPAIS TEMAS

Agregado, agregação — 73, 150, 156, 162, 191, 249, 283.
Analogia — 39, 43, 122, 140, 151, 166, 193, 195, 198, 206, 233-235, 257, 283, 286, 287, 303, 322, 326, 327, 330, 336, 356, 366.
Metafísica — 123, 129-132.
Técnico funcional — 139.
Em Herder — 324, 326, 328.
Raciocínio analógico — 123, 124, 135, 194, 321, 326.
Antinomia — 49, 54, 56, 68, 70, 74, 119, 149, 209, 210, 260, 269.
Aporia, aporético — 52, 98.
Apreciação, apreciar (Beurteilung) — 43, 166, 172, 175, 202, 211, 292.
Apreensão conjunta (Zusammenfassung) — 68, 138, 179, 180, 186, 188, 189, 372, 373.
Arquitectónica — 26, 27, 315, 382.
Plano... do ser vivo — 288, 289.
Arte — 41, 133, 288.
Como técnica — 44, 287, 320, 321.
Arvore — 104, 121, 208, 286, 294.
Autonomia — 43, 50, 151, 267, 285, 341, 354.
Heautonomia — 216, 357.
Aura (do ser vivo) — 184, 187, 189, 190, 192, 373.

Beleza, Belo — 40, 43, 226.
Como símbolo da moralidade — 364, 371.
Bildungstrieb — 256.
Biológico — 41, 158.

Categoria, categorial — 55, 62, 63, 143, 146, 154, 174, 228, 279, 287, 310, 314, 368.
Causa, Causalidade, — 63, 112, 128, 132-134, 145, 177, 193, 210, 211, 253, 255, 286, 289.
Final — 112, 113, 123, 133, 210, 317.
Mecânica — 110.
Coisa em si — 212, 213.
Como se... (Filosofia do *como se)* — 35, 77, 133, 140, 150, 157, 166, 213, 234, 274, 298, 305, 321, 369.
Comparação, Comparar — 154, 156, 157, 179-182, 186, 187, 297, 368.
Conexão (Verknüpfung) — 39.
Constitutivo, Constituinte — 19, 44, 115, 279, 311, 342.
Contingência, Contingente — 66, 147, 149, 150, 166, 219, 221, 223, 278, 306, 307.
Face às leis gerais do entendimento — 151.
Legalidade do contingente — 133, 148, 215, 278, 330.
Contínuo, Continuidade — 59, 65, 88, 90, 93, 100, 225, 245-249, 252, 357.
Conveniência (Zuträglichkeit) — 270, 309, 311, 315, 316, 329, 344,
Cristal — Cristalização — 160, 166, 167, 198, 371.
Crítica — 11.
Como propedêutica — 11, 29.
Cultura — 358.

Digitalizado com CamScanner

Derivação (Abartung) — 105, 109, 110.
Deus — 54.
Dinâmica — 62.
Discreto — 89, 90, 91, 94, 226, 245, 247-249, 259.
Disposição (Anlage) — 108-110, 117, 227, 305, 372, 380.
Diversidade — 118.
Doutrinal — 11.

Encaixe (Einschachtelung) — 91, 92, 252, 254, 267, 286.
Entendimento — 25, 34, 41, 42, 55, 70, 129, 143, 148, 149, 151, 155, 182, 186, 213, 214, 218, 222, 241, 242.
Ectypos, discursivo, imagético/archetypos, intuitivo — 210, 214, 219, 223-225, 227, 245, 286, 322, 370.
Epigénese — 239, 250-257, 259, 295, 313.
Ervinha (forma interna bastante para legitimar a reflexão teleológica) — 213, 252.
Espécie — 83, 86, 90, 91, 94, 95, 101, 102, 104-106 146, 156, 159, 190, 206, 267, 279, 281, 284, 289, 292, 297-299, 323, 330, 331, 346.
Logos da espécie — 296, 299.
Específico, Especificação — 39, 83, 87, 88, 95, 96, 100-102, 129, 146, 281, 283, 284-286, 289, 290, 295, 296.
Espírito — 268.
Esquema, Esquematismo — 59, 60, 126, 136, 231, 262, 264, 291-293, 298, 299, 253.
Estado Cosmopolita — 356, 359, 374, 380-382.
Existência, Existente — 175, 177, 266, 281, 351.
Experiência — 20, 21, 37, 45, 54, 110, 118, 143-158, 163, 166, 170-178, 185, 187, 188, 204, 228, 280, 281, 296, 304, 369, 370.
Sistemática — 151-154, 156, 158, 160, 163, 171.
Experimentação, Experimental — 20, 97, 101.
Exposição, Exibição (Darstellung/exhibitio) — 40, 127, 179, 299.

Faculdade, Faculdades — 167, 356.
Desejar — 31, 38.
Como técnica — 135.
Faculdade de Julgar
Determinante — 36.
Reflectinte — 33, 36, 132, 140, 159, 160, 163, 178, 278, 292, 353.
Como mediação — 151.
Estética — 45.
Teleológica — 45, 185, 208, 212, 292.
Felicidade — 330, 331, 333, 358.
Fim, Fins (Zweck) — 129, 130, 135, 136, 138, 159, 162, 168, 171, 173, 175, 184, 194, 199, 201, 205, 206, 217, 225, 226, 229, 278, 287, 291, 292, 303-305, 314, 322, 347, 348, 356, 357.
Fim natural — 40, 43, 45, 171, 178, 186, 191, 204, 227, 277, 288, 290, 334, 346, 367.
Finalidade (Zweckmässigkeit) — 38, 40, 110, 136, 143, 157, 163, 167, 173, 178, 202, 203, 209, 250, 337.
Absoluta — 162, 166, 285, 288, 365, 372.
Externa — 175, 201, 203, 308, 309, 311, 316, 342-348, 356.
Interna — 114, 160, 170, 178, 205, 263, 284, 285, 287, 289-291, 296, 342, 347, 348, 351-353, 356, 364.
Formal e subjectiva — 40, 45, 160, 167, 278, 356, 364, 371.
Lógico-formal — 159, 161, 284, 364.
Da natureza — 38, 39, 42, 132, 165, 166, 168, 186.
Objectiva (material) — 40, 44, 45, 159, 160, 165, 167, 170, 175-177, 179, 278, 290, 304, 363, 364, 375.
Relativa — 162, 203, 285, 290, 344.
Fio Condutor (Leitfaden) — 96, 102, 112, 195, 198, 201, 205, 317.
Força — 86, 94, 110, 111, 228, 242, 270-275.
Interna — 212.
Formadora (bildende Kraft) — 122, 194, 195, 198, 199, 209, 228-231, 233, 235, 273, 280, 304, 357, 378.

Digitalizado com CamScanner

Motora (bewegende Kraft) — 194, 233.
Internização da — 271, 272.
De reprodução/geração — 104, 106, 121.
Vital — 256, 257.
Forma, Formas — 140, 162-164, 167, 175-178, 183-191, 194, 207, 214, 224, 230, 251, 278, 279, 288, 293, 294, 318.
Forma Interna — 114, 115, 160, 174, 187-190, 197, 216, 223, 230, 304, 346, 351, 364, 370, 378, 381.
Formal — 40, 83.
Fundamento — 260.

Gemüt — 26, 31, 132.
Género (Gattung) — 86, 87, 91, 95, 101, 103, 105, 106, 108, 119, 146, 156, 159, 209, 267, 281, 283, 289, 298, 323, 380.
Geração — 87, 114.
Geral, Generalidade (allgemein, Allgemeinheit) — 34, 84, 96-98, 100, 111, 152, 158, 169, 219, 220, 256, 261, 263, 266, 268-270, 274, 275, 277, 279, 282, 294, 296.
Gérmen — 108-110, 212, 213.
Gestalt — 30, 71, 90-92, 100, 104, 149, 189.
Gosto
Crítica do — 31, 112.
Juízo de — 175.

Heterogeneidade, Heterogéneo — 19, 23, 37, 46, 49, 62, 64, 65, 72, 74, 85-89, 92, 101, 123, 137, 215, 239, 336, 344
Das leis empíricas — 39, 149.
Das formas naturais — 149.
Heteronomia — 50.
Heurístico — 81, 82, 100, 124, 195, 205, 234.
Homogeneidade, Homogéneo (Ungleichartigkeit, ungleichartig) — 2, 65, 72, 74, 85-90, 92, 93, 96, 100, 127, 147.
Hypotypose — 126, 353.

Ideal, Idealismo — 82, 233.
Transcendental — 71, 117, 264, 359, 368, 374.
Imagem — 92, 234, 263, 292, 294-299, 305, 312, 313.
Cónica da natureza — 91, 92, 95.
Imagem Original (Urbild) — 206, 296, 366.
Imaginação — 41, 219, 231, 233, 273, 292, 296, 323, 366.
Incondicionado — 20, 22, 56, 62, 72.
Indivíduo, Individualidade — 37, 95, 96, 190, 251, 252, 260, 267, 273, 277, 282, 284-289, 293, 313, 358, 366.
Logos individual — 122, 286, 288, 296, 358, 365.
Inerência — 266.
Infinito — 60.
Integral, Integralidade — 26, 66, 220, 248.

Jogo (entre entendimento e imagem no juízo estético) — 41, 363, 368.
Juízo estético — 34, 38, 40, 42, 45, 175, 178.
Teleológico — 33, 38, 40-43, 45, 107, 112, 116, 175, 184, 186, 189, 190, 201, 209, 234, 285, 289, 290, 294, 334, 335, 367-369, 375.
Determinante — 36, 47, 167, 169, 175, 186, 187, 291.
Reflectinte — 15, 33, 36, 42, 97, 112, 152, 153, 166, 167, 169, 171, 175, 184, 234, 285, 291, 294, 296, 298, 334, 356, 367, 369, 375, 378.

Legalidade (Gesetzmässigkeit, Gesetzlichkeit) — 132, 151.
Lei empírica, específica — 129, 143-151 156.
Geral — 114, 143-151, 218, 260, 308, 319.
Final — 317.
Limitação — 61, 77.
Linha (Imagem analógica do tempo) — 69, 71, 89, 90.

Matemática(s) — 172, 247, 289, 290.
Mecânico, Mecanicismo — 202, 203, 209-212, 222, 319.
Explicação — 113, 209, 213, 215, 216, 219.

Digitalizado com CamScanner

Mediação — 14, 35, 344, 356, 382.
Natureza/liberdade — 361.
Meditação (Überlegung) — 116, 143, 168, 169, 179, 181, 277, 287, 293, 299.
Metafísica — 11, 21.
Dos costumes — 30.
Da natureza — 30, 32.
Monadologia — 240, 241, 243, 253, 259.
Multiplicidade — 17, 68, 78, 83, 103, 118, 120, 129, 148, 150, 152, 154, 156, 158, 162, 176, 179, 186, 191, 217, 220, 248, 273, 279, 280, 282, 283, 291, 292, 314, 319, 322, 328, 334.
Das leis particulares, específicas — 37, 49, 143, 204.
Múltiplo — 129, 146, 152, 154, 177, 220, 229, 234, 279, 280.

Natureza — 37, 45, 72, 83, 93, 102-107, 113, 118, 120, 129, 140, 145, 146, 157, 159, 162, 199, 200, 231-233, 255, 277, 282, 283, 303, 313, 334, 335, 337, 341, 348, 349, 356, 359, 362-364, 370, 379, 380.
Formaliter spectata — 72, 85, 86, 102, 303, 340.
Materialiter spectata — 72, 85, 102, 156, 158, 204.
Refiguração da — 30.
História/descrição da — 100, 102, 106, 107, 118, 121, 162, 164, 165, 199, 206, 207.
Especificação da — 120, 152, 281, 293, 297, 304, 305.
Como arte, técnica — 39, 151, 155.
Fim último (Endzweck) da — 12, 46, 258, 306, 317, 333, 337, 338, 342, 343, 346-352, 354-359, 382.
Último fim (letzte Zweck) da — 347-351, 355.
Arqueologia da — 121, 122, 206, 373, 381.
Fim da — 317, 319, 320, 322, 332, 344, 346, 355, 364.
Intenção última da — 359.
Necessidade, Necessário — 66, 218, 307, 308, 329, 330.
Nexus (effectivus/finalis) — 113, 115, 116, 132, 210, 211, 222, 225, 286, 292.
Nisus formativus — 255, 257.

Ocasionalismo — 251.
Orgânico, Organizado (ser) — 13, 93, 107, 111, 112, 114, 115, 117, 160, 184, 193, 194, 202, 205, 206, 214, 220, 221, 226, 249, 250, 254, 256-259, 268, 270, 273, 277, 281, 285, 286, 292, 293, 330, 335, 338, 354, 370, 373, 375.
Descontinuidade orgânico-inorgânico — 239, 248, 257, 258.
Pan-organicismo — 257.
Organismo — 12, 111, 114, 115, 122, 129, 130, 143, 164, 170, 174, 195, 198-200, 205, 212, 223, 226, 227, 233, 236, 244, 246, 247, 249, 252, 285, 286-288, 291, 317, 347, 348, 351, 352, 362, 364, 374, 375, 382.
Filosofia do — 11, 14, 157, 170, 195.
Lugar sistemático do — 11, 12, 46, 112, 170, 189, 215, 216, 224, 346, 377.
Organização, organizar — 111, 153, 156, 164, 223, 243, 256, 270, 311, 320, 326, 338.

Partes — 62, 117, 134, 190-195, 212, 221, 223, 224, 227, 230, 235, 240, 247, 286, 288, 290, 312, 315-318, 332, 365, 373.
Contínuas — 225.
Discretas — 225.
Particular, Particularidade — 33, 36, 38, 74, 75, 84, 95-98, 100-102, 107, 110, 111, 113, 115, 146, 152, 157, 159, 161, 162, 166, 168, 170, 175, 210-220, 264-288, 296, 304, 305.
Subsumido no conceito — 175, 278-285.
Reduzido ao conceito — 275, 284.
Como especificação do conceito — 277-284.
Passagem (Übergang) — 32, 82-84, 86, 87, 92, 95, 96, 98, 99, 102, 153, 366, 374.
Da natureza à liberdade — 218.
No sentido do Opus postumum — 99.
Perfeição (Vollkommenheit) — 25, 75, 163, 179, 199, 230, 233, 234, 236, 306, 326, 327.

Digitalizado com CamScanner

Possibilidade, Possível — 116-118, 135, 154, 182, 212, 218, 347.
Interna — 116, 171, 174-176, 190, 191, 214, 304, 321.
Prazer
Sentimento de... e desprazer — 31, 40-42, 175, 183, 356.
Pré-estabilismo — 251.
Pré-formismo, Pré-formação — 240, 250-258, 260, 313.
Produção, Produto (erzeugen, hervorbringen, Produkt) — 44, 114, 133, 191, 209, 234, 251, 334, 374.

Raça — 87, 100, 102, 103, 105-111, 162, 273.
Ramificação (Abstammung) — 105, 106.
Razão — 20-24, 54, 56, 84, 128, 131, 133, 187, 205-207, 212, 214, 277, 318, 328, 339, 351, 353, 355, 357, 358, 364, 365, 369, 376, 377, 380, 382, 383.
Realidade — 115-117.
Realismo — 81, 167, 250, 364, 371.
Reflexão, Reflectir (Reflexion) — 126-127, 143, 150, 156, 166, 169, 170, 174, 176, 179, 180-188, 197, 211, 233, 241, 277, 278, 288-290, 293, 295, 296, 304, 377.
Regulador — 75-76, 77, 80, 115, 126, 206, 208, 209, 249, 282, 305, 322, 359, 367, 369.

Schwärmerei — 240.
Sensibilização — 51, 126, 127, 232, 377.
Série — 57-59, 60-74, 77, 95, 113, 134, 221, 245, 255, 303, 311, 325, 332, 335, 348.
Regressão *in antecedencia* na... das condições — 56, 60.
Símbolo, Simbólico — 126, 127, 136, 199, 230, 232, 233, 244, 340, 355, 357, 377.
Simples — 52, 61, 241-244, 346, 365.
Singular, Singularidade — 74, 92, 162, 166, 168, 196, 260, 261, 266, 268, 270, 277, 284, 286-289, 297, 305.
Sistema, Sistemático, Sistematizador — 12-17, 19, 25, 27-30, 39, 41, 75, 115, 140, 143, 148, 149, 157, 166-168, 204-206, 214, 239, 242, 258, 259, 271, 273, 276-281, 284, 293, 305, 310, 317, 319, 334-337, 347, 354, 357, 359, 362, 365, 381, 382.
Registos sistemáticos na C. R.P. — 24-31, 79, 147.
Real da filosofia — 11, 32, 74.
Das leis específicas da natureza — 150.
Das faculdades — 32.
De fins — 203, 227, 337, 341, 342, 345, 350, 353, 355, 366.
Sublime — 32.
Subsistência — 270.
Substância — 53, 60, 61, 145, 228, 229, 241, 243, 251-276.
Transformação da — 228.
Substância/Acidente — 262, 266, 274.
Subsunção, Subsumir — 36, 277, 279, 280, 283, 288.
Supra-sensível — 14, 50, 64, 215, 226, 336, 338, 359.
Substracto — 342.
Synthesis speciosa — 154, 291, 294.

Técnica da natureza — 39, 133, 151, 153, 154, 161, 164, 165, 167, 168, 171, 197, 198, 213, 231, 232, 296, 297, 351, 373, 375, 378, 382.
Teleologia — 112, 130, 131, 138, 202, 203, 258, 311, 313, 315, 317, 333-336, 338-340, 342, 345, 346.
Tempo — 56-59, 64, 67, 70, 104, 106, 121, 263, 264.
Condição formal *a priori* da série — 59, 71.
Teologia — 336.
Física (método físico-teológico) — 303, 306-311, 315, 316, 318, 320, 322, 325, 329, 330, 333, 334, 336, 337, 339, 341, 342, 345, 348.
Moral — 333, 338, 339.
Todo — 26, 59, 72, 114, 120, 135, 139, 190, 193, 197, 205, 215, 221, 224-227, 244, 245, 292, 312, 354, 362, 364, 365.
Do mundo — 52, 54, 66, 75, 76, 119, 235, 313, 322, 323, 359.
Representação do — 92, 192, 223-225, 230, 236, 288-290, 293, 296.

Digitalizado com CamScanner

Todo-partes — 92, 114, 117, 133-135, 169, 174, 178, 189-192, 195, 199, 203, 215, 216, 218, 221, 224, 226, 229, 247, 248, 261, 269, 287, 304, 309, 330, 345, 353, 357, 378.
Totalidade — 24, 49, 52, 55, 56, 59, 60, 70, 73, 76-78, 83, 92, 104, 120, 129, 147, 149, 217, 221, 223, 230, 245, 277, 291, 308.
Como categoria do entendimento (Allheit) — 59, 60, 70, 135.
Transcendente, transcender — 53, 80, 215.
Tronco — 87, 104-106, 108, 109, 118, 119, 208, 294, 295, 366.
Unidade — 17, 38, 42, 56, 65, 91, 103, 104, 106, 108, 109, 112, 119, 120, 130, 144, 164, 176, 227, 229, 249, 273, 328, 343.
Universal — 97, 268, 269, 273, 274.
Uno — 270.
Utilidade (Nutzbarkeit) — 112, 175, 202, 235, 290, 309, 311, 315, 316, 329, 344.
Vida, ser vivo — 144, 192, 195, 198, 210, 218, 231, 233, 258, 288, 354, 365.

SBD / FFLCH / USP
Bib. Florestan Fernandes Tombo: 326164
Aquisição: Compra / RUSP
Proc. / SBS
N.F. 307526 / R$ 21,11 2/8/2010
SBD/FFLCH

Digitalizado com CamScanner

INDICE

Nota prévia 7

Introdução 11

I. A Crítica da Faculdade de Julgar e a problemática do sistema em Kant. Os temas fundamentais do múltiplo, do contingente e da natureza 11
II. A preocupação pelo sistema na *Crítica da Razão Pura* e a heterogeneidade dos campos teorético e prático ... 19
III. Dois registos sistemáticos na primeira Crítica 24
IV. A conexão entre os dois campos e o problema duma *Gestalt* da natureza 30
V. O juízo reflectinte e o seu valor sistemático. O problema do particular 33
VI. O privilégio sistemático do juízo reflectinte teleológico 38

1.ª Secção

TOTALIDADE E RAZÃO NA *CRITICA DA RAZÃO PURA*. A REFRIGERAÇÃO DO CONCEITO DE NATUREZA

Capítulo I — *As antinomias da razão e a questão da totalidade* 49

§ 1 Heterogeneidade e inter-influência dos domínios prático e teorético 49
§ 2 A totalidade do mundo como aporia da razão especulativa 52
§ 3 A estrutura fundamental da antinomia. O problema da série irrepresentável e informe 56
§ 4 A natureza informe ou não gestáltica da intuição formal da linha representativa da série infinita 68

Digitalizado com CamScanner

§ 5 A importância da dicotomia conceptual, mundo/natureza 72

CAPÍTULO II — *Organização sistemática e especificação da natureza: o aparecimento do particular como problema* 75

§ 6 O uso regulador das ideias da razão 75
§ 7 Mudança qualitativa da ideia da totalidade. O princípio de uma especificação da natureza 83
§ 8 Nova forma do todo sistemático a partir dos três princípios da razão 89
§ 9 Natureza dinâmica e irrupção do problema do particular 92

CAPÍTULO III — *O conceito de história da natureza e a importância da determinação do conceito de raça* 100

§ 10 A história da natureza contra a descrição da natureza 100
§ 11 Descoberta do ser orgânico como correlato do juízo reflectinte teleológico 107
§ 12 O problema da relação toda-partes e a questão da «realidade» do organismo como finalidade interna ... 114
§ 13 O vector histórico-temporal na constituição da nova imagem da natureza 118

CAPÍTULO IV — *A necessidade do raciocínio analógico na determinação de uma causalidade final na natureza* 123

§ 14 A analogia como equivalência de relações de diferentes fenómenos 123
§ 15 A primazia da analogia metafísica 129
§ 16 Extensão da analogia metafísica à ordem natural: a analogia técnico-funcional 132
§ 17 Kant, a analogia e a ciência natural 135

2.ª SECÇÃO

O SER ORGANIZADO COMO FINALIDADE INTERNA. SER VIVO, ARTEFACTO E SISTEMA

CAPÍTULO V — *Experiência e sistema: leis gerais e leis específicas da natureza. Técnica formal e técnica real da natureza* 143

§ 18 *Crítica da Razão Pura* e leis gerais do entendimento 143

Digitalizado com CamScanner

§ 19 O problema da contingência das leis empíricas. Sua solução através de um princípio de uma técnica da natureza 147
§ 20 Experiência aplicada e experiência reflectinte 153
§ 21 A descoberta de uma *finalidade objectiva* na primeira introdução à *Crítica da Faculdade de Julgar* 159
§ 22 A finalidade objectiva, interna e real na primeira Introdução 160
§ 23 A percepção do particular na génese da apreciação teleológica 165

CAPÍTULO VI — *Descoberta e problematização da finalidade interna* 170

§ 24 Experiência e reflexão 170
§ 25 Finalidade objectiva e possibilidade interna de um objecto 175
§ 26 *Apreensão* e *comparação* como operações fundamentais da *Überlegung* 179
§ 27 A especificidade da reflexão teleológica face à reflexão estética. A importância da *forma* enquanto correlato da reflexão 184
§ 28 O § 65 da *Crítica da Faculdade de Julgar* e a definição do fim natural. A problemática da *relação todo-partes* como ponto fundamental para o esclarecimento do juízo teleológico 190
§ 29 Limites do pensamento analógico na determinação do *logos* biológico 194

CAPÍTULO VII — *Do sistema da natureza à dialéctica da faculdade de julgar sobre os seus produtos. Significado sistemático da antinomia «finalidade-mecanismo»* 202

§ 30 Alargamento do conceito de finalidade 202
§ 31 O sistema da natureza como «ousada aventura da razão» 205
§ 32 A antinomia do juízo teleológico: o problema da relação mecanismo-finalidade 209
§ 33 A impossibilidade de um Newton da ervinha 213

Digitalizado com CamScanner

CAPÍTULO VIII — *Os* dois entendimentos *e a questão da totalidade orgânica* 217

§ 34 Entendimento intuitivo e entendimento discursivo: análise do § 77 da terceira Crítica 217
§ 35 Distinção entre *todo em si* e *representação do todo* como distinção essencial para a congruência interna do idealismo crítico e para a fundamentação do conceito de fim 224
§ 36 A inaplicabilidade da teoria da experiência das *Analogias* ao conhecimento da *bildende Kraft* 228
§ 37 Natureza livre e imaginação transcendental: a interpretação de Kaulbach 231
§ 38 Valor sistemático da perfeição orgânica 233

3.ª SECÇÃO

A FILOSOFIA KANTIANA DO ORGANISMO E O PROBLEMA DO PARTICULAR COMO *SINGULAR*

CAPÍTULO IX — *A importância sistemática da descontinuidade orgânico-inorgânico. Significado da adesão kantiana à epigénese* 239

§ 39 Kant face à teoria monadológica da substância 239
§ 40 O *simples* como organização organizante e a crítica de Kant a uma divisão actual do infinito 244
§ 41 A pré-formação individual como encaixe actual e infinito de gérmenes 250
§ 42 Legitimidade e importância da *epigénese* 253

CAPÍTULO X — *O problema do estatuto do particular do ponto de vista da autarquia da substância. Kant e Leibniz* 259

§ 43 A generalidade da substância e a particularidade das suas determinações em Kant 259
§ 44 Determinação diferida da substância e esvaziamento ontológico do particular no Kant da primeira Crítica 264
§ 45 Uma perspectiva diferente sobre a autonomia ontológica do particular: Leibniz e a crítica a uma substância geral e única 268
§ 46 Confirmação por Kant da teoria da substância da primeira Crítica, no ensaio de 1788 sobre as raças e o princípio teleológico 273

SBD/FFLCH/USP

Digitalizado com CamScanner

CAPÍTULO XI — *Indivíduo, espécie e natureza sistematizada. A primazia ontológica da espécie na* Crítica da Faculdade de Julgar 277

§ 47 Reflexão e subsunção 277
§ 48 O particular como especificação do conceito geral ... 281
§ 49 A finalidade interna como índice especial de particularidade. Finalidade interna e individualidade 284
§ 50 Finalidade interna, representação do todo e processo de sistematização 289
§ 51 Imaginação e reflexão. A imaginação livre e a descoberta da imagem da espécie 296

4.ª SECÇÃO

ORGANISMO, FIM ÚLTIMO DA NATUREZA E SISTEMA

CAPÍTULO XII — *Natureza e limites duma teologia física. Herder e as suas* Ideias para a Filosofia da História da Humanidade. *A contestação do idealismo crítico* 303

§ 52 O problema da teologia física no Kant pré-crítico ... 303
§ 53 Herder e a natureza completa e hierarquizada 309
§ 54 A natureza herderiana como sistema de fins externos 315
§ 55 A teologia física na *Crítica da Razão Pura* 318

CAPÍTULO XIII — *A crítica de Kant a Herder (1785) e a crítica à teologia física na* Crítica da Faculdade de Julgar. *Sua importância na determinação dum fim último da natureza* ... 324

§ 56 Kant, Herder e o uso da analogia 324
§ 57 Indivíduo, espécie e felicidade 330
§ 58 Legitimidade e limites da teologia 333
§ 59 As possibilidades de uma teleologia reflectinte face à determinação do domínio prático 337

CAPÍTULO XIV — *Finalidade externa e finalidade interna. Subordinação da primeira em relação à segunda e a possibilidade da determinação de um* fim último da natureza 342

§ 60 Finalidade externa, fim da natureza e finalidade interna 342
§ 61 Determinação do fim último 347
§ 62 Finalidade interna como centro sistemático 351
§ 63 Razão, natureza e Estado cosmopolita 356

Digitalizado com CamScanner

CAPÍTULO XV — *O lugar sistemático do organismo* 361

§ 64 O problema da mediação entre os domínios da natureza e da liberdade e o ser simbólico do organismo ... 361
§ 65 Juízo teleológico e filosofia transcendental 366
§ 66 Duas vias conducentes ao sistema como união dos dois domínios — natureza passiva e natureza activa ... 376

Bibliografia 384

Índice de autores citados 389

Índice dos principais temas 391

Digitalizado com CamScanner

«As presentes investigações não constituem uma tentativa de interpretação da *Crítica da Faculdade de Julgar* no seu todo, mas somente uma forma particular de colocar alguns problemas próprios da filosofia kantiana a partir de um ponto de vista que nos pareceu especialmente interessante quanto às respectivas possibilidades sistemáticas. Foi assim que escolhemos aquilo que designaremos genericamente por filosofia do organismo, contida, como se sabe, na segunda parte daquela obra. Pareceu-nos ser uma via privilegiada para um novo olhar sobre a filosofia crítico-transcendental, não só pelo seu valor sistemático, mas também pela sua capacidade de perturbar o próprio sistema daquela filosofia.»

(extracto da «Introdução»)

1. ORGANISMO E SISTEMA EM KANT — Ensaio sobre o sistema crítico kantiano, *António Marques*

EDITORIAL PRESENÇA

Digitalizado com CamScanner